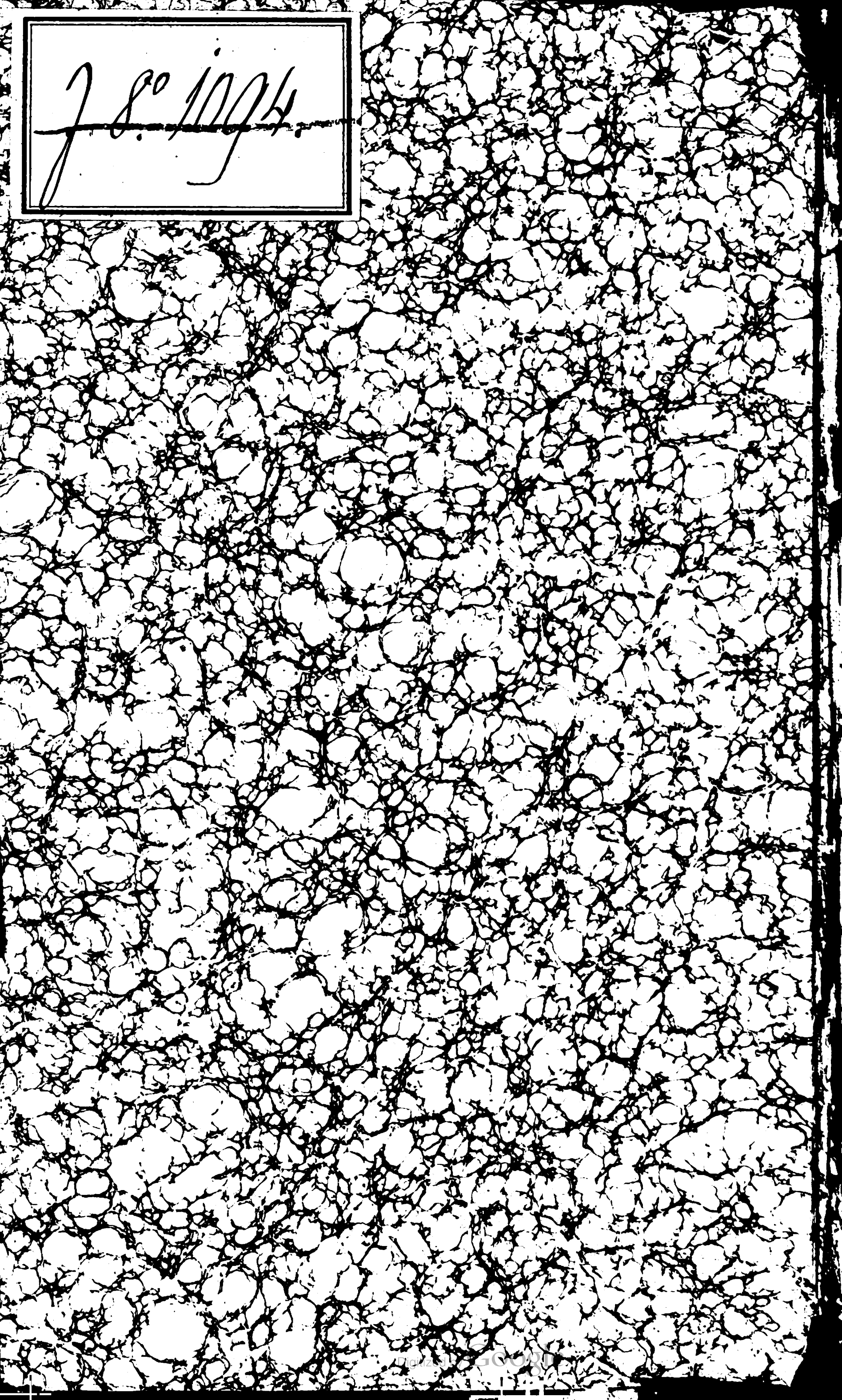
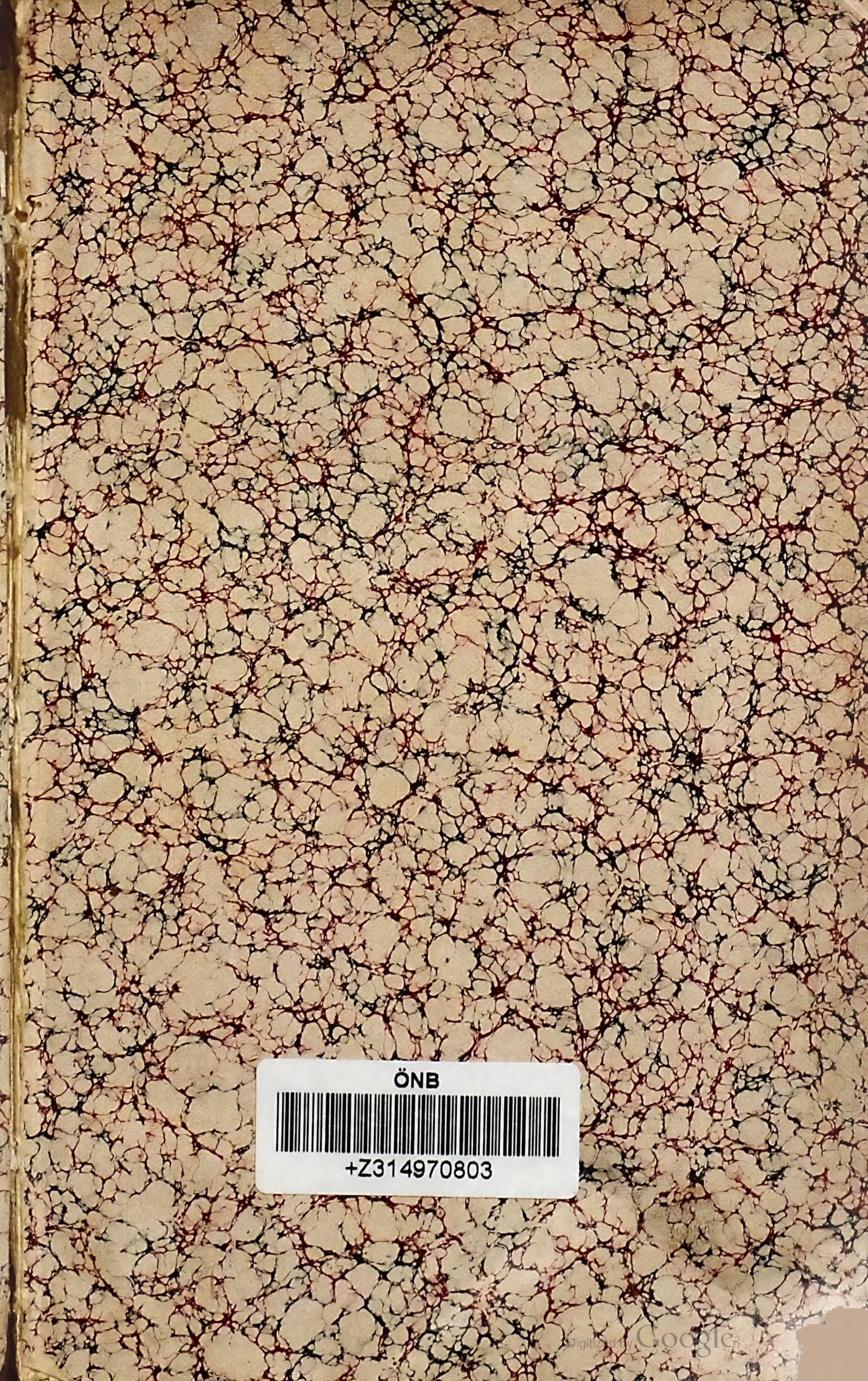

N.HOF- BIBLIOTHEK
394.998-B
RIOD





Zeitschrift

für

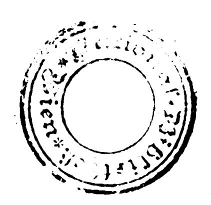
katholische Theologie.

Dreizehnter Jahrgang.

1889.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch.
1889.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Seite

Fr. X. Dehry S. J.: Ueber die Zahl der Auserwählten . . . 1
B. Duhr S. J.: Die deutschen Jesuiten als Historiker 57
H. Grisar S. J.: Die christlichen Inschriften in Rom 90
E. Michael S. J.: Der Chronist Salimbene 225
N. Nilles S. J.: De sollemnibus votis accid. relig. . . . 270
J. Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen in den vier ersten christl. Jahrhunderten 302
H. Noldin S. J.: Prof. Hayd über den Ursprung der Seele . 331
K. Frick S. J.: Der objective Unterschied zw. schwerer u. läßl. Sünde 417
S. Bäumer O. S. B.: Der Klostersturm in England unter Heinrich VIII 461
Fr. Schmid: Die Kategorie der Quantität 506. 631
R. Herkenrath S. J.: Die Sprache der Theologie 597
St. Beissel S. J.: Zur Geschichte der evangelischen Perikopen . 661

Recensionen.

Ph. Hergenröther, Lehrb. des kath. Kirchenrechts (Fr. X. Wernz S. J.) 153
Goebel, Neutest. Schriften m. kurzer Erkl. (M. Flunk S. J.) 159
Schwertschlager, Entstehung der Organismen (H. Noldin S. J.) 162
Corpus scripptt. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. (H. Grisar S. J.) 164
Patiss, Materiae medit. et conc. (B. Kolb S. J.) 169
Peuker, Erbauungsreden für Studierende (ders.) 170
Mark, Exhorten für die Studierenden (ders.) 171
Schuster, Joh. Kepler (C. Braun S. J.) 342
Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I (S. Bäumer O. S. B.) 349
T. Pesch S. J., Institutiones logic. (Selbstanz.) . . . 363. 705
Agus, Epist. ad Romanos explicata (M. Flunk S. J.) . . 366
Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Chrysostomus (C. Gutberlet) 371
Hettinger, Aphorismen üb. Predigt und Prediger (ders.) 373
Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VI (E. Michael S. J.) 374
Wilke-Grimm, Clavis s. Lexicon N. T. (J. B. Nisius S. J.) 386
Uebinger, Die Gotteslehre des Nic. Cusanus (J. N. Ganter O. S. B.) 530
Lecler, De Romano s. Petri episcopatu (P. v. Hoensbroech S. J.) 546
Möhler, Comm. zum Katechismus f. Rottenburg (J. Linden S. J.) 551
Michael, Salimbene und seine Chronk (Selbstanz.) 556
Schanz, Apologie des Christenthums (J. B. Nisius S. J.) . . 558
Nov. Test. graece ed. Gebhardt (ders.) 565
De Angelis, Praelectiones juris can. (Fr. X. Wernz S. J.) 690
Coulson Workman, The Text of Jeremiah (J. Knabenbauer S. J.) 700

Seite
Tixeront, Les origines de l'Église d'Edesse (S. Bäumer O.S.B.) 707
Bridgett C. ss. R., The cath. hierarchy deposed by Elizabeth (A. Zimmermann S. J.) 711
Ballerini-Palmieri, Opus theol. mor. I (J. Biederlack S. J.) 715
J. Felten. Robert Grosseteste (E. Michael S. J.) 721
Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik (H. Noldin S. J.) 724

Analekten.

Zur Geschichte der Scholastik im 13. Jahrh. (Fr. Ehrle S. J.) . 172
Halitgars Bußordnung in einer Hamilton-Hs. (R. v. Nostitz-Rieneck S. J.) 193
Englische Schutzschriften für die Hochkirche (A. Zimmermann S. J.) 200
Zur Geschichte der gr. kath. Kirche b. d. Rumänen (N. Nilles S. J.) 202
Die päpstl. Encyklika üb. die menschl. Freiheit (H. Noldin S. J.) 204
Das Wort celte in der Clementinischen Vulgata (J. Heller S. J.) 207
Ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος (M. Flunk S. J.) 210
Die drei himmlischen Zeugen 1 Joh. 5, 7 (ders.) 212
Paläographie der Kirchenmusik (G.) 216
J. Jungmanns Definition der Schönheit (J. Costa-Rossetti S. J.) 388
Zwei kanonist. Monographien (J. Biederlack S. J.) 393
Ausgabe der Reden Bossuets (S. Bäumer O. S. B.) 395
Eine Biographie John Fishers (ders.) 396
Etymologie und Lage von Sychar (K. Zenner S. J.) 397
Zeitschrift „Natur und Offenbarung" (J. B. Nisius S. J.) . . 400
Das Reich der Hetiter (M. Flunk S. J.) 401
Die Grabschrift des Abercius (G.) 401
Die Feste Cathedra Petri und der Antiochenische Episkopat Petri (H. Kellner) 566
Die Ueberschrift des Ignatianischen Römerbriefes (P. v. Hoensbroech S. J.) 576
Politik des Kaisers Friedrich II (E. Michael S. J.) 579
Kaiser Friedrichs II Verhältnis zu den Päpsten (ders.) . . . 581
Drei liturgische Novitäten (S. Bäumer O. S. B.) 587
Dogm. Bedeutung des Syllabus (A. Straub S. J.) 727
Zur Waldenser-Frage (E. Michael S. J.) 730
O. Lorenz über Döllinger (ders.) 734
Card. Pitras Analecta sacra et profana (S. Bäumer O. S. B.) 734
Die Wiederaufnahme der scholast. Philosophie (H. Noldin S. J.) 742
Das Martyrium der thebaischen „Legion" (H. Grisar S. J.) . 746
Die deuterokan. Bücher b. d. Protestanten (A. Zimmermann S. J.) 749
Die Biographie des hl. Patricius (ders.) 750
Das Studium der Gesch. der Religionen (J. Heller S. J.) . . 751
Das Zinsbuch und das ältere Formelbuch der päpstlichen Kanzlei (H. Grisar S. J.) 753
Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke (Grimm Leben Jesu, KLexikon, Alzog Patrol., Evers Luther, Brück KG., Capellmann u. Stöhr Past.-Med., Hettinger Fund.-Th., Weiß Apologie, Stöckl Lehrb. d. Phil., Ehrle Bibl. scholast., S. Thomae Summa ed. Par., Bole Messe, Neth Pastoral, Rituale Rom. ed. Ratisb.) 217
Kleinere Mittheilungen, bes. aus ausländ. Literatur . 405. 580. 755
Literarischer Anzeiger 223. 411. 593. 761
Alphabetisches Register zu diesem Jahrg. 765

Abhandlungen.

Ob die Zahl der Auserwählten gering sei.

Von Franz Xaver Gehry S. J.

1. Von Bruder Aegidius, dem bekannten Gefährten des hl. Franciscus, wird erzählt, er habe, als man ihn über das Geheimnis der Vorherbestimmung befragte, zur Antwort gegeben: „Mir genügt das Gestade des Meeres, um meine Hände und Füße zu waschen; so gehe auch du nicht weiter hinein in das unermeßliche Meer dieses Geheimnisses, als eben nothwendig ist, um die Hände zu waschen, das heißt, deine Werke zu läutern, und deine Füße zu waschen, das heißt, deines Lebens Pfade zum erwünschten Ziele zu bereiten". Mit diesen schlichten Worten ist auf treffende Weise die ganze Stellung gekennzeichnet, welche gewöhnliche Christen dem Geheimnisse der Auserwählung gegenüber theoretisch und praktisch einzunehmen haben. Sie sollen ihr Augenmerk einzig auf jene sicheren Sätze dieses Geheimnisses richten, die, ernst und tröstlich zugleich, ebenso vor Selbstüberhebung wie vor Kleinmuth bewahren. Glaubenslehre ist es ja, daß Gott den wirklichen Willen hat, alle Menschen ohne Ausnahme zur ewigen Seligkeit zu führen[1]); Glaubenslehre, daß alle Getauften unter Christi Beistand das zum Seelenheile Erforderliche erfüllen können[2]), und obgleich wir vor unserer eigenen Schwäche stets auf

[1]) Omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. 1 Tim. 2, 1 s. [2]) Conc. Araus. II can. 25; Conc. Trid. sess. 6 c. 11 et 13.

der Hut sein und in demüthiger Besorgnis leben müssen, so steht doch auch zum Troste der Gläubigen fest, daß es „gewisse Zeichen und klare Andeutungen des Heiles gebe, so daß derjenige, in welchem jene Zeichen verbleiben, unbezweifelbar zur Zahl der Auserwählten gehört". So lehrt der hl. Bernhard[1]), und mit ihm die Theologen insgemein[2]). Diese und ähnliche Wahrheiten bilden einen festen Grund, auf dem ohne Gefahr jeder Christ am Ufer des geheimnisvollen Meeres wandeln mag.

Die Theologen haben sich weiter hineingewagt; sie haben theils aus berechtigtem Verlangen nach Vertiefung ihrer Wissenschaft, theils zur Abwehr häretischer und ungläubiger Angriffe, eine Reihe von sehr tiefgehenden Fragen über die Vorherbestimmung zu beantworten unternommen. Zu ihnen gehört auch das Problem von der Zahl der Auserwählten.

Natürlich konnte es nicht die Absicht der Theologen sein, die absolute Zahl der einstigen Himmelsbewohner genau ermitteln zu wollen. Denn daß diese Zahl ausschließlich Gott bekannt sei, hat die Kirche sogar in einem ihrer liturgischen Gebete zum Ausdruck gebracht in den Worten: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus[3]). Die Frage lautete vielmehr so: Wenn man die uns unbekannte absolute Zahl der Auserwählten mit der gleichfalls unbekannten absoluten Zahl der zu Verwerfenden vergleicht, welches ist dann die größere?

Aber wozu denn auch eine so sonderbare Frage aufwerfen? kann es denn irgend welchen vernünftigen Anlaß dazu geben? Ja gewiß, und zwar einen mehrfachen. Zunächst sind es nicht die katholischen Theologen, welche zuerst diese Frage aufwarfen, sondern, wie schon oben angedeutet, haben ihre Gegner sie angeregt. Wie ehedem die africanischen Sectierer den hl. Augustinus veranlaßten, über die Zahl der Auserwählten sich auszusprechen, indem sie die winzige Zahl ihrer Kirchenmitglieder mit den Worten rechtfertigen wollten, „daß es nur Wenige seien, die gerettet werden"[4]), so hat

---

[1]) Serm. 1 in Septuag. (ed. Mabill. 2, 134 E); serm. 2 in oct. Pasch. (l. c. 274). [2]) Vgl. *Andr. Vega*, Expos. Trid. decr. de justif. l. 12 c. 11—19. In einem dem Kaiser Leopold I gewidmeten Werke: Vita et mores Praedestinatorum, zählt Nadasi 34 Zeichen der Auserwählung auf. Selbstverständlich sind diese Anzeichen nicht so aufzufassen, daß, wer das eine oder andere derselben nicht an sich erblicken sollte, darum in seiner Hoffnung auf die Auserwählung irgend schwankend werden dürfe. [3]) Orat. secr. per Quadrag. [4]) „Quoniam pauci sunt qui salvantur", Contra Cresc. Grammat. 3, 75.

auch in neuerer Zeit der Unglaube eben jene Worte zu einem Einwande gegen die christliche Hoffnung benützt[1]). Doch sehen wir ab von gegnerischen Einwänden. Kann es denn einem von wahrer Menschenliebe erfüllten Herzen gleichgiltig sein, ob viele oder wenige Erdenpilger ihr Ziel erreichen und ob am großen Entscheidungstage zur Rechten des Weltenrichters nur wenige, zu dessen Linken aber die große Mehrzahl der Menschheit stehe? Sodann haben alle Prediger, welche die Zahl der Auserwählten zum Gegenstand ihres Vortrages nahmen, den klaren Beweis dafür geliefert, wie folgenwichtig dieser Gegenstand für den einzelnen Menschen ist. Auch schon deshalb muß der Prediger eine bestimmte Stellung zu der vorliegenden Frage nehmen, weil ihm obliegt, seine Zuhörer in das Verständnis der Sonntags-Perikopen einzuführen. Es kommt nämlich zweimal alljährlich in den Sonntagsevangelien eine der Hauptstellen vor, um die sich der Streit in unserer Frage dreht. Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge, die das Evangelium des Sonntags Septuagesimä bildet, schließt bekanntlich mit den Worten: „Denn Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt". Dieselben Worte bilden den Schluß der Parabel vom großen Abendmahle, welche am 19. Sonntag nach Pfingsten verlesen wird.

2. Soviel über die Bedeutsamkeit der vorliegenden Frage. Was deren Geschichte angeht, so sind gelegentliche Erörterungen derselben da und dort in den Schriften der heiligen Väter eingestreut, namentlich in den Homilien über die Evangelien. Eingehender aber haben darüber erst die Commentatoren der Summa des hl. Thomas gehandelt. Dieser hatte nämlich bei Erklärung des Lombardus[2]) den Einwurf gemacht: Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi, cujus contrarium ostenditur Matth. 7, 13 ubi dicitur: Lata et spatiosa est via etc. Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum[3]). Stillschweigend

[1]) Vgl. *Bergier,* Dict. Histor. Theolog. Besançon 1826, s. v. „Elu"; *Antonius Fischer*, De salute infidelium, Essendiae ad Ruram 1886, p. 3; E. L. Fischer, Das Problem des Uebels und die Theodicee, Mainz 1883. Eine Widerlegung der Gegner siehe namentlich S. 193 ff., wo Fischer nachweist, wie auch vom eudämonologischen Standpunkte aus die Welt wohlgeordnet und daher innerhalb der christlichen Sphäre für den Pessimismus keine Stätte sei. Vollends hinfällig sind die pessimistischen Einwände, wenn man den primären Weltzweck ins Auge faßt; denn dieser ist durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in erhabenster Weise erreicht worden. [2]) 1. Dist. 40 q. 3. [3]) Summa theol. I q. 23 a. 7.

setzt hierin der hl. Lehrer voraus, daß nach Matth. 7, 14 die Zahl der Auserwählten aus dem ganzen Menschengeschlechte geringer sei als die Zahl der zu Verwerfenden. Diese seine Voraussetzung nun und überhaupt die ganze Objection sammt deren Lösung haben die Commentatoren näher untersucht[1]), gegen seinen Einwurf neue Bedenken erhoben und wieder gelöst, endlich der allgemein gestellten Frage eine Reihe ähnlicher Specialfragen folgen lassen. Sie stellten den Zahlenvergleich nicht nur in Bezug auf die ganze Menschheit an, sondern verengten die Frage zur folgenden: Wird aus der Gesammtheit aller Getauften, seien es Katholiken oder Schismatiker oder Häretiker, die Zahl der Seligen größer sein als die der Verdammten? Oder etwas enger gefaßt: Werden die erwachsenen Getauften der Mehrzahl nach selig werden? Und noch mehr eingeschränkt: Wird der größere Theil aus jenen selig werden, die innerhalb der wahren, katholischen Kirche leben und sterben, die getauften Kinder eingerechnet, die vor dem Gebrauche der Vernunft dahinsterben? Die engste Fassung endlich war diese: Werden von den erwachsenen Katholiken mehr gerettet als verdammt werden?[2]) In Bezug auf die Zahl der Auserwählten aus der ganzen Menschheit lautete die Antwort der Theologen gewöhnlicher dahin, daß die Mehrzahl verdammt werde; in Bezug auf alle folgenden Fragen jedoch gehen ihre Ansichten weit auseinander[3]). Auch die Exegeten haben sich verschiedentlich über die Zahl der Auserwählten ausgesprochen in der Erklärung jener Schriftstellen, die als Beweise in der vorliegenden Frage angeführt zu werden pflegen; doch sind deren Erörterungen meistens nur kurz[4]). Nicht zu übergehen ist die umfangreiche Predigtliteratur, die namentlich seit dem siebzehnten Jahrhundert unseren Gegenstand behandelt hat. Dieselbe ist am stärksten in Frankreich vertreten, sei es als wohlgemeinte Polemik gegen die finstere Prädestinationslehre des Calvinismus, sei es als üble Folge allzu strenger Ascese[5]). Nicht wenig mag

---

[1]) Vgl. *Xantes Mariales*, Biblioth. interpr. ad Summ. S. Thom. III q. 23 a. 7 Controv. 37. [2]) Vgl. *Did. Ruiz*, De praedest. et reprob. d. 54 sect. 1 (Lugduni 1629). [3]) Eine sehr genaue Uebersicht gibt *Ramirez*, Tractatus de divina praedest. II disp. 21 c. 11 n. 215 s. (Compluti 1702). [4]) Cornelius a Lapide macht davon eine Ausnahme, der zu Jac. 2, 13 einen längeren diesbezüglichen Excurs macht. [5]) Beispiele finden sich in der bändereichen Sammlung von *Migne*, Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés, u. a. von *Bretonneau* 41, 403; *L. Chenart* 90, discours 4; *La Colombière* 7, 1148; *Fr. Jard* 42, 1553 usw. Manche Prediger streifen die Frage ganz

auch die bekannte Predigt Massillons[1]) zur Wahl dieses Predigtthemas beigetragen haben. Uebrigens haben die Prediger als solche die vorliegende Frage sachlich kaum gefördert; sie waren meistens nur das Echo der Dogmatiker und Exegeten, so daß manche Ungenauigkeiten und Uebertreibungen auf Rechnung der letzteren und nicht der Prediger zu setzen sind.

3. Greifen wir aus den oben angeregten Fragen zur eingehenderen Behandlung zunächst jene heraus, ob die Mehrzahl der Katholiken gerettet werde.

So lange man die Frage auf Kinder und Erwachsene zugleich ausdehnt, ist die Beantwortung nicht schwierig. Eine Reihe von Theologen nehmen als mehr oder minder sicher an, daß die Mehrzahl gerettet werde, so Suarez: „Es ist mir wahrscheinlicher, daß die Mehrheit derselben gerettet werde“[2]); Vasquez begnügt sich diese Ansicht als eine fromme und wahrscheinliche gelten zu lassen, entscheidet sich aber nicht definitiv für irgend welche Meinung[3]); der Kapuziner Baudun führt sieben Gründe an zum Beweise, daß von denen „die innerhalb der katholischen Kirche gläubig sterben, die Mehrzahl auserwählt sei“[4]); ähnlich urtheilt der Scotist Krisper[5]); der Franciscaner Hauzeur tröstet die durch die Prädestinationslehre erschreckten Katholiken mit dem Hinweise, daß der auserwählten Gläubigen unzählbar viel seien und ihre Zahl

---

kurz und begnügen sich mit einer einfachen Paraphrase einschlägiger Texte, so zB. der hl. Antonius von Padua (Opp. ed. J. de la Haye, serm. 20 p. Trin.), und der Verfasser der deutschen Predigten aus dem dreizehnten Jahrhundert, die F. K. Grieshaber herausgegeben hat (Stuttgart 1844, 1. Abthl. 130). Ebenso in neuerer Zeit Düx, Katholische Hauspostille (S. 158). Andere endlich hielten es für besser, trotz der in der Sonntagsperikope dargebotenen Gelegenheit, von der Zahl der Auserwählten ganz zu schweigen, so der hl. Bonaventura in vier Predigten auf Septuagesima und in drei andern auf den 19. Sonntag nach Pfingsten (Opp. ed. A. C. Petier 13, Paris 1868); desgleichen der hl. Alphons von Liguori (Gesammelte Predigten, Regensburg 1864, 2. Aufl. I 117 u. 463), *De la Rue* (Migne 28, 965), *Th. White* (Sermons for the diff. Sundays, vol. 1 serm. 15, London 1828), *J. Archer* (Sermons .. for all Sundays, sermon on the 19 Sunday p. P., Dublin 1799) und Andere.

[1]) Carême, sermon 19 sur le petit nombre des élus, *Migne* l. c. 42, 704. [2]) Tract. 2 l. 6 c. 3. [3]) In I *S. Thom.* disp. 101 n. 12 s. [4]) Paradisus theologicus, tract. 1 q. 13 art. 3 dub. 5 (Lugd. 1667). [5]) Theol. schol. scotist. tr. 1 d. 21 n. 11 (Augustae Vindelic. 1748).

gering genannt werde nur im Vergleich zu den Ungläubigen[1]); diese mildere Ansicht wird auch von dem Augustiner Gibbon getheilt[2]); ähnlich urtheilt Joh. Araujo[3]); Ramirez erklärt, es müsse außer Frage stehen, daß die Mehrzahl der Katholiken auserwählt sei[4]); daran könne man gar nicht zweifeln, urtheilt Veith[5]); und Ruiz[6]) sagt, „dazu lasse er sich gerne herbei, anzunehmen, daß aus den Söhnen der Kirche viel mehr“ gerettet als verdammt würden. Wir könnten diese Liste von Auctoren noch um viele Namen vermehren, vorab derer, die noch mehr zugestehen, nämlich, daß auch aus den erwachsenen Katholiken die Mehrzahl auserwählt sei; allein es scheint uns, daß alle Theologen den soeben angeführten thatsächlich beistimmen, so sehr auch einige mit Worten zu widersprechen scheinen. Denn alle ihre Gegengründe, die einige Beachtung verdienen, passen nur auf die Erwachsenen; auf Kinder angewandt sind sie widersinnig, beispielsweise wenn gesagt wird, daß so viele Katholiken ihre Bekehrung bis zum Tode aufschieben und dadurch äußerst zweifelhaft machen. Uebrigens hätte ein aufmerksamer Blick auf einen katholischen Gottesacker genügt, um klar zu zeigen, daß Gott die Mehrzahl der Mitglieder der wahren Kirche in seine himmlischen Wohnungen aufnehmen wird. Stirbt ja die Hälfte der Katholiken, ehe sie ihre Taufunschuld verlieren konnten. Ruiz hatte zur Lösung unserer Frage sich darangemacht, in mehreren katholischen Pfarreien Spaniens die Tauf- und Todtenbücher miteinander zu vergleichen, und fand, daß von den getauften Kindern bald etwas mehr, bald etwas weniger als die Hälfte starb, ehe sie zum Gebrauche der Vernunft gekommen. Diese Einzelergebnisse sind durch allgemeine und eingehende Statistiken der Neuzeit vollauf bestätigt worden. Nach Ausweis der Sterblichkeitslisten sterben von den neugeborenen Kindern im Laufe des ersten Lebensjahres der fünfte oder der vierte Theil, und nach Verlauf der ersten fünf Jahre war die Zahl der gestorbenen zuweilen bis auf $^2/_3$ gestiegen. Klimatische Verhältnisse mögen einige Schwankungen in diesen Ziffern bewirken; alles in allem genommen aber bleibt wahr, daß von den getauften Kindern die Hälfte in der Taufunschuld stirbt. Nun aber

---

[1]) Collatio totius theologiae inter majores nostros, t. 1 de praed. q. 15: terrores et consolationes rationales fidelium (Leodii 1646). [2]) Speculum theol. t. 1 tract. 6 d. 43 dub. 2 (ed. noviss. Meyrelles, Conimbricae 1740). [3]) Cursus theol. t. 1 d. 6 sect. 5 a. 3 n. 484 Ulyssip. 1734). [4]) L. c. n. 222. [5]) *Migne,* Scripturae Sacrae curs. 4, 1133 (ed. alt.). [6]) L. c. n. 4 et 14.

wird auch der ärgste Rigorist nicht in Abrede stellen wollen, daß aus den erwachsenen Katholiken wenigstens so viele heilige Martyrer und Bekenner, so viele wahrhaft gute Ordensleute und gottesfürchtige Geistliche und Laien, mit einem Worte, so viele Auserwählte sich finden lassen, daß sie zusammen mit den Kindern die Mehrzahl der Glieder unserer heiligen Kirche ausmachen[1]). Es steht also fest, daß von den Katholiken überhaupt mehr gerettet werden als verloren gehen[2]).

4. Wie steht es nun, wenn man die erwachsenen Katholiken allein in Betracht zieht? Wir erinnern daran, daß wir nur von jenen reden, die innerhalb der katholischen Kirche leben und sterben, also nicht von abgefallenen Katholiken, sondern von jenen, welche, wiesehr sie auch sonst vielleicht ihrem Namen Unehre bereiten, wenigstens den katholischen Glauben und die Vereinigung mit der Kirche bis zum Tode erhalten. Kann vom theologischen Standpunkte aus etwas Bestimmtes in dieser Sache aufgestellt werden?

Viele hervorragende Theologen haben die Beantwortung der Frage entweder einfachhin für unmöglich erklärt, oder sie schwanken unschlüssig hin und her, ohne zu einer definitiven Erklärung zu kommen. So sagt Bischof Spinula aus der Congregation der Somasker, nachdem er alle Ansichten abgewogen: Sed haec et alia, quae apud auctores reperiri possunt, vix fundamentum habent sufficiens ad opinandum[3]). Die Salmanticenser erklären: Non potest certa ratione vel auctoritate diffiniri[4]); Billuart: responsionem ut dubiam dimittimus[5]); ähnlich lautet das Urtheil der Würzburger Theologen[6]), die allerdings die Frage etwas allgemeiner fassen. Fasoli erklärt: Equidem existimo hanc rem non posse a nobis in hac vita certo definiri[7]). Res est et manet dubia,

---

[1]) Ruiz, den wir gleich als Gegner in der weiteren Frage werden aufführen müssen, gibt zu: Videtur autem certum, saltem quintam aut etiam quartam partem fidelium adultorum salvari. L. c. n. 15.
[2]) Wegen der großen Zahl der in der Taufunschuld sterbenden Kinder nehmen Veith und Ramirez an, daß aus allen Getauften die Mehrzahl selig werde. [3]) Schol. Theol. t. 1 tr. 6 disp. 4 sect. ult. (Papiae 1681).
[4]) Cursus theol. tr. 5 d. 10 ad 1 q. 23 a. 7 (Venetiis 1677). [5]) Cursus theol. 2, 459 (Leodii 1747). [6]) Tract. de Deo Uno 2, 225 (Paris 1852). [7]) Comment. in I S. Thom. t. 2 q. 23 a. 7 n. 6 (Lugduni 1629).

sind die Schlußworte Veiths zu seiner eingehenden Prüfung der verschiedenen Ansichten. In diesen und ähnlichen Worten charakterisieren die Controverse Alarcon[1]), Bergier, Palancus[2]), Jos. Araujo[3]), Herincx[4]), Vasquez, Marin[5]), Widmann[6]), von den Neueren Hurter[7]) und andere. Bischof Lodigieri aus dem Orden der Serviten[8]), Cardinal Gotti[9]), Becanus und Silvius gehen in der Zurückhaltung noch weiter, indem sie nur von den Auserwählten aus dem ganzen Menschengeschlechte sprechen; die Specialfrage über die Katholiken lassen sie unberührt und das an der Stelle ihres Werkes, wo andere gleichzeitige Theologen dieselbe regelmäßig zu besprechen pflegen; es scheint somit das Schweigen der genannten Auctoren gleichbedeutend mit dem Geständnis zu sein, daß auch sie ein endgiltiges Urtheil in dieser Sache nicht geben wollten.

Indes hat es doch auch solche gegeben, die kühner waren und über den Zweifel hinaus zu einer bestimmten Ansicht vorschritten. So behaupten Sylvester[10]) und Franciscus a Christo[11]), daß von den erwachsenen Katholiken die Mehrzahl gerettet werde. Auch Suarez bekennt sich, nicht zwar in ausdrücklichen Worten, aber durch die Art seiner Beweisführung zu der nämlichen Ansicht[12]). Ramirez tritt ihr ebenfalls bei[13]). Insbesondere vertheidigte die mildere Auffassung der spanische Theologe

---

[1]) Theol. schol. prima pars tr. 4 d. 6 c. 2 (Lugduni 1633). [2]) Tract. de Deo Uno t. 2 d. 8 quaest. ult. (Matriti 1706). [3]) Cursus theol. l. c. n. 485. [4]) Summ. theol. schol. tr. 1 d. 8 q. 8 n. 106 s. (Antverpiae 1660). [5]) Theol. specul. t. 1 tr. 3 d. 9 (Venetiis 1720). Bei Marin sind auch Penotus (6, 22) und Muniesa (disp. 16 sect. 4) als Vertreter derselben Meinung verzeichnet. [6]) Instit. univ. theol. II 129 (Aug. Vindel. 1776). [7]) Theol. dogm. comp. t. 2 tr. 5 n. 145 (ed. tertia). [8]) Theol. t. 2 l. 2 d. 1 q. 2 c. 13 ass. 8 (Lucae 1722). [9]) Theol. schol. t. 1 tr. 6 q. 4 d. 3 n. 15 (Venetiis 1793). [10]) Rosa aurea tr. 2 super Evang. Dom. Septuag., citiert bei Gibbon. [11]) In 1 dist. 41 quaest. unica, concl. 3 ibid. [12]) L. c. n. 5. Im Verlauf seiner Beweisführung sagt er über die erwachsenen Katholiken: ex adultis vero licet major pars saepius mortaliter peccet, tamen saepissime resurgunt et ita cadendo et resurgendo vitam transigunt. Tandem vero in fine *pauci* sunt, qui per sacramenta non praeparentur ad mortem et de peccatis doleant saltem per attritionem; hoc autem sufficit, ut in eo tempore justificentur. Et postquam justificantur, facile solent illo parvo tempore perseverare sine novo peccato mortali. [13]) L. c. n. 232: Libenter huic sententiae subscribo.

Gener und behauptete, daß viel mehr erwachsene Katholiken gerettet würden, als verloren gingen[1]).

Im conträren Gegensatze zu dieser tröstlichen Meinung hatte eine dritte Reihe von Theologen sich dafür ausgesprochen, daß nur der geringere Theil der erwachsenen Katholiken zu den Auserwählten gehöre. So sucht Ruiz auf eilf Foliocolumnen den Satz zu beweisen: Probabilius est multo plures esse reprobos. Gonet, der zugestanden hatte, daß es gewiß besser wäre, in dieser Sache sein Urtheil zurückzuhalten, findet es doch auch nützlich, folgende Behauptung kurz zu beweisen: Sententiam, quae asserit ex Christianis et fidelibus multo plures esse reprobos quam electos, Scripturae, ss. Patribus et historiae ecclesiasticae magis esse consonam quam aliam[2]). Tanner behauptet: Inter Christi fideles, qui fuerunt ab initio Christianae Ecclesiae et futuri sunt deinceps, plures sunt reprobi quam electi[3]). Diese Ansicht scheint Sardagna multo verisimilius[4]). Ihnen schließen sich Maldonat (zu Matth. 22, 14), Cornelius a Lapide (zu Jac. 2, 13), Krisper und Andere an.

Dem Gesagten zufolge gibt es also hinsichtlich der Auserwählung der erwachsenen Katholiken drei Ansichten: eine zurückhaltend negative, eine zur Milde hinneigende und eine strengere. Daraus ergibt sich, daß, wenn jemand die strenge Ansicht bekämpft, er darum noch nicht die mildere vertheidigt, und daß die geglückte Niederwerfung der ersteren noch lange nicht den Aufbau der letzteren bedeutet. In diesem Sinne also stellen wir zunächst gegen die strengere Sentenz folgende Behauptung auf:

---

[1]) Theolog. dogm. schol. t. 2 tr. 1 l. 3 c. 3 n. 633 s. (Romae 1768). Gener citiert für die Ansicht, daß die Mehrzahl der Katholiken gerettet werde, außer den schon genannten Auctoren noch: Franz Carthagena (tr. de praed. d. 10 p m. 348), Trigosus, Martinon und andere. Seine Aufstellungen sind um so bemerkenswerther, als sie zu einer Zeit gemacht wurden, da man in Rom dieselben aufmerksamer als je der Erwägung unterzog, weil daselbst gegen die Partei der sogenannten Benignisten Klage erhoben und die Verurtheilung einer von Gravina erschienenen Abhandlung über die Zahl der Auserwählten betrieben wurde. Gener hatte die diesbezüglichen Erörterungen mit den Worten geschlossen: Sed hanc tamen sententiam prudentum judicio definiendam relinquimus. Die drei römischen Censoren hatten nichts dagegen einzuwenden und so ward sein Buch in Rom selber im Jahre 1768 gedruckt. [2]) Clypeus Theolog. Thom. 2, 63 s. (Antverpiae 1725). Aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß Gonet unter Christiani et fideles nur Katholiken versteht. [3]) Theolog. schol. t. 1 d. 3 q. 7 dub. 5 n. 16. [4]) Theol. dogm. t. 5 n. 476 (Ratisb. 1771).

Es ist weder aus der hl. Schrift, noch aus der Lehre der Väter, noch mittelst irgend welcher theologischen Schlußfolgerung ein stichhaltiger Beweis dafür erbracht worden, daß von den erwachsenen Katholiken die Mehrzahl verloren gehe.

I. Die Lehre der hl. Schrift.

5. Die Gegner haben aus den gewöhnlichen Beweisquellen der Theologie drei lange Vertheidigungslinien zur Deckung ihrer Sentenz gebildet. Die große Zahl ihrer Beweise darf nicht schrecken, denn manche derselben sind von der Art, daß sie der Widerlegung kaum bedürfen. Wenden wir uns zunächst zu den Schriftbeweisen und greifen wir sofort jene Punkte an, die als die stärksten angesehen werden; es sind Matth. 22, 14; 20, 16; 7, 14.

Als erster Beweis werden die Schlußworte der bekannten Parabel vom Hochzeitsmahle angeführt: „Viele nämlich sind berufen, Wenige aber auserwählt" (Matth. 22, 14.) Die Parabel zerfällt augenscheinlich in zwei Haupttheile: der erste (Vers 2—7) enthält die Berufung, Weigerung und Bestrafung der Erstgeladenen; der zweite (Vers 8—13) schildert, wie Andere dem an sie ergangenen Rufe folgen, einer aus ihnen jedoch als unwürdig wieder entlassen wird. Was den Zweck und die Bedeutung des Gleichnisses im großen und ganzen betrifft, so herrscht darüber nur eine Meinung: Die Juden haben die an sie ergangene Einladung, in die Kirche Christi einzutreten, verschmäht und sind für ihren Unglauben gestraft worden; dagegen sind die Heiden, die bisher fernab von Gott ihre verkehrten Wege gingen, in Menge in das Messiasreich eingetreten. Jedoch mit dem bloßen Eintritte in die streitende Kirche ist die Theilnahme am Gastmahle der ewigen Seligkeit noch nicht gesichert, vielmehr wird derjenige, der beim Erscheinen des ewigen Richters des Gewandes der heiligmachenden Gnade entbehrt, den Höllenstrafen verfallen. Das ist der einfache und doch so erhabene, welthistorische Sinn dieses Gleichnisses, für die Juden niederschmetternd, dagegen tröstlich und ehrenvoll, so sollte man meinen, für die armen Heidenvölker. Im Gegentheile, sagen unsere Gegner. Nach ihnen sind die Schlußworte der Parabel gleichbedeutend mit: Viele erwachsene Katholiken leben und sterben in der wahren Kirche, wenige aber von ihnen werden selig.

Da die Ausdrücke „berufen" (κλητοί) und „auserwählt" (ἐκλεκτοί) nach ihrer gewöhnlichen Wortbedeutung jedenfalls nicht

einfachhin identisch sind mit „erwachsene Katholiken“ und „Theilnehmer an der Seligkeit“, so erwarten wir billigerweise von den Gegnern, daß sie uns ihre Deutung aus dem biblischen Sprachgebrauche oder dem Zusammenhange darthun. Aber die meisten scheinen einen solchen Nachweis für ganz überflüssig zu halten, und selbst der gründliche Ruiz beschränkt denselben auf diese wenigen Worte: Nam hoc non dicitur de illis, qui vocati venire noluerunt ad nuptias, sed de his, inter quos iam discumbentes rex videt hominem non vestitum veste nuptiali[1]). Und doch ist diese Deutung nichts weniger wie selbstverständlich. Betrachten wir die fraglichen Worte zunächst in ihrer biblischen Bedeutung, unabhängig vom Zusammenhange, den sie in der Parabel vom Hochzeitsmahle haben.

„Auserwählte“ heißen nach neutestamentlichem Sprachgebrauche nicht blos jene, die thatsächlich die ewige Seligkeit erreichen, sondern auch alle jene, die, aus Heiden und Juden auserlesen, innerhalb der streitenden Kirche sich befinden; so 1 Petr. 1, 1 und aaO.[2]). „Berufene“ dagegen sind alle, an die jemals der Ruf zum Eintritt in das Messiasreich ergangen ist[3]), gleichviel, ob sie ihn angenommen (1 Kor. 1, 23) oder verschmäht haben (Luc. 14, 24), und abgesehen davon, ob sie den einmal angenommenen bis zum Tode behalten werden oder nicht (vgl. 2 Petr. 1, 10). Demnach lassen die Schlußworte unserer Parabel drei oder vier verschiedene Auslegungen zu; ihr richtiger Sinn ist aus dem Zusammenhange zu erweisen.

In welchem logischen Zusammenhange der Schlußsatz der Parabel mit dem Vorausgehenden steht, ist durch die Partikel γάρ klar angezeigt: er soll eine Begründung des Voranstehenden sein. Man kann den Schlußsatz als Begründung für den zweiten Haupttheil der Parabel und namentlich für das ganze Treiben und Schicksal des Einen hinstellen, der kein hochzeitlich Gewand hatte; also etwa so: „Von den in die Kirche eingegangenen und bis zu ihrem Tode verbliebenen Gläubigen war ein unwürdiger und dieser ist verdammt worden; warum? Denn von den vielen Katholiken werden die meisten verdammt“. Aber das ist so wenig eine Be-

---

[1]) L. c. sect. 2 n. 9. [2]) Vgl. *Franzelin*, De Deo Uno, thes. 56.
[3]) Einen Unterschied zwischen κλητοί und κεκλημένοι oder κληθέντες (Matth. 23, 3 u. 4; Luc. 14, 24) zu machen, ist unstatthaft, namentlich bei Matthäus, dessen Evangelium nicht griechisch geschrieben ward. Vgl. *Origenes* in Matth. 22, 14 (Migne PG 13, 1523 s.).

gründung für das Schicksal des einen Unglücklichen, daß man mit Bezug auf ihn den Schlußsatz eher so erwarten müßte: Denn von den Eingetretenen werden zwar die meisten selig werden, aber nicht einfachhin alle[1]). Nun wendet man allerdings ein, jener Eine sei ein Typus für alle verworfenen Katholiken, unus iste omnes, qui sociati sunt malitia, intelliguntur[2]). Es ist leider wahr, daß jener Eine noch Genossen haben wird; allein die Parabel spricht nun einmal blos von dem Einen, und es scheint uns unberechtigt, den von Christus mit Absicht gewählten Ausdruck εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον aus diesem Zusammenhange heraus so zu deuten, daß der Eine nicht blos einige oder viele, sondern einfachhin die Mehrzahl der Eingetretenen bezeichne. Wenn das anderswoher feststünde, könnte man es allenfalls in die Parabel hineintragen, aber aus ihr herauslesen kann man es nicht.

Somit bleibt nichts anderes übrig, als die Worte des Schlußsatzes entweder für eine Begründung des ersten Theiles der Parabel oder der ganzen Parabel anzusehen. Im ersteren Falle wären die vielen „Berufenen" ausschließlich Juden, im zweiten Falle alle Menschen, Juden und Heiden, an die jemals die Einladung zum Eintritt in das Messiasreich erging; in beiden Fällen kann selbstverständlich ein Schluß auf die geringe Zahl der auserwählten Katholiken nicht mehr gemacht werden.

Die Annahme, daß Vers 14 auf die ganze Parabel sich beziehe, empfiehlt sich zunächst dadurch, daß wir so, entsprechend der Structur anderer Parabeln, einen eigentlichen Abschluß gewinnen, eine allgemeine Sentenz, die ohne Bild in kurzen Worten auf das ganze vorangegangene Gleichnis helles Licht wirft. Sodann entspricht diese Auffassung in ganz ungezwungener Weise dem Zusammenhange. Der himmlische König erläßt wiederholt den Aufruf an das Judenvolk, der vom Messias gestifteten Kirche sich anzuschließen; aber es bleibt beim Rufe; einige wenige ausgenommen, weigern sich alle. Da ergeht der Ruf an die Heiden. Daß auch von ihnen manche nicht kamen, ist in der Parabel zwar nicht ausdrücklich gesagt, wohl aber angedeutet und selbstverständlich. Und selbst unter den gekommenen bringen es nicht alle zur Stufe der „Auserwählten".

---

[1]) At ex omnibus invitatis, quantum haec historia prae se fert, unus caruit veste nuptiali . . Status gratiae (i. e. novae legis) *omnes* salvat *quantum* est *ex se. P. de Palacio,* Enarrat. in Matth. (Constantiae 1605). [2]) *S. Hieron.* in Matth. 22, 14 und viele andere Erklärer.



Am Ende all der Einladungen, gewissermassen am Abende des großen Welttages stehend, stellt der König einen Vergleich an zwischen der Zahl derer, die hätten kommen können, und jenen, welche wirklich das Endziel der Berufung erreichen, und faßt das Ergebnis all seiner gütigen Anordnungen in die Worte zusammen: Viele sind aus der Menschheit berufen, wenige aber auserwählt. Indes ist Vers 14 mehr als eine Zusammenfassung, er ist auch Begründung aller in der Parabel aufgeführten Vorgänge. Darum hat sich alles so zugetragen, weil einerseits nach Gottes ewigen Rathschlüssen die Berufung an die Vielen, das heißt an Alle ergehen sollte, andererseits aber Gott es zulassen wollte, daß durch Mißbrauch ihrer Freiheit von den Vielen der größere Theil der Seligkeit sich beraube. Daher ist auch alles das nur die zeitliche Erfüllung der von Ewigkeit her im göttlichen Vorherwissen enthaltenen Wahrheit: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt".

In diesem Sinne, daß die Auserwählten wenig seien im Vergleich zum ganzen Menschengeschlechte, ist Vers 14 von zahlreichen Erklärern aufgefaßt worden. Schon Juvencus scheint diese Auslegung anzunehmen, indem er den Vers so umschreibt:

Multis nam saepe vocatis
Paucorum felix hominum selectio fiet[1]).

Ganz allgemein erklärt die Stelle auch der hl. Bruno von Asti[2]). Der hl. Thomas bezieht Vers 14 ebenfalls auf die ganze Parabel, indem er schreibt: Multi sunt vocati, pauci vero electi: quia *quidam nolunt venire*, quidam non habent vestem nuptialem[3]). Jansenius Bischof von Gent spricht sich in längerer Auseinandersetzung in demselben Sinne aus, daß der Schluß beide Haupttheile der Parabel begründe, cum inter vocatos *quidam non veniant*, quidam vero venientes ob indignitatem suam eiciantur[4]). Sylveira nimmt diese Erklärung ebenfalls an[5]), und von den neueren Exegeten u. a. Schanz. Ja selbst Corn. a Lapide, der doch der strengen Ansicht huldigt, gesteht zu, daß aus Matth. 22, 14 keine Begründung

[1]) Evang. histor. 3, 772 (*Migne* PL 19, 279). Die Erklärung des Verses von Origenes siehe unten bei dem Väterbeweise. [2]) Comment. in Matth. 22 (*Migne* PL 165, 250 s.) Vgl. zur Erläuterung seiner Ansicht Comment. in Luc. 14 (l. c. 409 s.). [3]) Expos. in Matth. 22, 14. Aehnlich scheint er die Stelle in seiner Catena zu fassen. [4]) Comment. in Concord. c. 115 (Lugduni 1596). [5]) Comment. in Ev. 4, 34 (Lugd. 1698).

seiner Meinung zu entnehmen sei und schließt sich ganz der Erklärung der ebengenannten Exegeten an. Maldonat endlich ist so weit entfernt, diesen Text als Beweis für seine Meinung von der geringen Zahl der auserwählten Katholiken anzuführen, daß er im Gegentheile sich ganz auf die Defensive beschränkt und sich alle Mühe gibt nachzuweisen, daß seine anderweitig sichere Sentenz durch unsere Stelle nicht positiv widerlegt werde. Manche nämlich haben daraus, daß von den Gästen nur Einer als unwürdig befunden wurde, den Schluß gezogen, daß von den Katholiken die Mehrzahl selig würde.

Außer der vorstehenden Deutung, daß der Vers 14 auf die ganze Parabel zu beziehen sei, gibt es eine zweite, noch mildere Erklärung desselben. Ihr zufolge gehen die Schlußworte nur auf den ersten Theil des Gleichnisses und besagen somit, daß von den Juden die Mehrzahl sich geweigert habe, in das Messiasreich einzutreten, und aus ihnen seien wenige auserwählt worden, das heißt, Glieder der Kirche geworden. Schon Tostatus hat darauf hingewiesen, man könne unter „Auserwählten" jene verstehen, welche in die Kirche eintraten, im Gegensatze zu jenen, welche die Einladung nur hörten[1]). Salmeron begründet den Schlußvers so: Quia ex *Judaeis,* ad litteram, multi invitati et vocati sunt ad nuptias, pauci vero ex eis electi sunt: quemadmodum etiam *non omnes* gentiles vocati salvi facti sunt. Von neueren Exegeten haben namentlich Bergier[2]) und Schegg zu begründen gesucht, daß der „historische Sinn" der fraglichen Worte speciell auf die Juden gehe, ohne jedoch zu läugnen, daß man daraus allgemeinere Anwendung machen könne[3]). Die Grundgedanken ihrer Beweisführung werden später, bei Erklärung von Matth. 7, 14 des genaueren entwickelt werden.

Wir wollen hier nicht weiter untersuchen, welche der beiden milden Erklärungen den Vorzug verdiene; es genügt uns, die strengere Deutung der Gegner entkräftigt und ausgeschlossen zu haben. Zwar haben die Gegner nicht unterlassen, eine ganze Reihe

---

[1]) *Alph. Tostati* Abulensis opp. 11, 2 p. 29 (Coloniae 1613). [2]) Ces deux chapitres (20 — 22) . . se rapportent au même but, à montrer le petit nombre des juifs dociles aux leçons de Jésus-Christ. [3]) Eine solche Anwendung hat zB. Förster gemacht, nachdem er zuvor klar den Wortsinn auf das auserwählte Volk der Juden eingeschränkt hatte (Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres, 19. Sonntag nach Pfingsten, Breslau 1843, 2. Bd).

von Väterstellen für ihre Erklärung anzuführen, aber wie wenig sie dazu berechtigt waren, wird sich später zeigen, einstweilen möge der Hinweis auf die vielen Commentatoren genügen, die in der Lehre der heiligen Väter durchaus kein Hindernis erblickten, den Schlußvers so milde zu deuten, wie wir es in den zwei vorstehenden Erklärungsweisen gehört haben. Auch so noch sind die Worte tiefernst und rechtfertigen die Ausdrücke, die seit dem hl. Gregor dem Großen bei ihrer Erklärung sozusagen ständig beigesetzt wurden: Tremendum valde est, fratres charissimi, quod audivimus. . Quia vocati sumus, novimus, si sumus electi, nescimus. Tanto ergo necesse est, ut unusquisque nostrum in humilitate se deprimat, quanto si sit electus ignorat[1]). Aber das geben wir nicht zu, daß man aus dieser Schriftstelle gewissermaßen a priori beweisen könne, es sei die Zahl der auserwählten Katholiken relativ gering.

6. Ganz dieselben Worte: Multi enim sunt vocati, pauci vero electi, bilden auch den Schlußvers der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, bei Matth. 20. Auch hieraus soll folgen, daß wenig Katholiken gerettet werden. Die Parabel ist, in sich selbst betrachtet, nicht schwierig, und es lassen sich an deren Wortlaut ganz ungezwungen eine Menge der wichtigsten und fruchtreichsten Anwendungen knüpfen. Aber so leicht es auch ist, dieselbe zu praktischen Zwecken zu verwerthen, so schwierig ist es, die genaue Bedeutung jedes einzelnen Theiles und das eigentliche Ziel der ganzen Parabel und deren Beziehung zu den umgebenden Versen festzustellen. Schon Origenes[2]) hat diese Schwierigkeit sehr gefühlt und vor und nach der Erklärung der Parabel auf deren geheimnisvolle Tiefe aufmerksam gemacht; gerade bei diesem Gleichnisse, sagt er, dürfe man nicht aus dem Auge verlieren, daß es eben vorgetragen sei von Jesus, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen seien; daher beginnt Origenes die Erklärungen nur mit Zagen: Age ergo, nos qui a rerum in parabola reconditarum profunditate longe absumus, et valde pauca super eam animo concipimus etc. Viele hundert Jahre später legt Vasquez[3]) dasselbe Geständnis ab. Mit Bezug auf unsere Streitfrage können wir sämmtliche Erklärungsweisen dieser Parabel in zwei große

---

[1]) Homil. 38 in Evang. (*Migne* PL 76, 1290). [2]) Comment. in Matth. tr. 15 n. 28 s. (*Migne* PG 13, 1338 s.) [3]) In 1 *S. Thom.* d. 47 n. 14 s.).

Gruppen theilen. Entweder nimmt man mit dem hl. Chrysostomus[1]) an, der Vers 16 (Sic erunt novissimi primi et primi novissimi. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi) sei mit der vorausgehenden Parabel nur ganz lose und äußerlich verbunden; oder man betrachtet ihn, wie die Meisten thun, als eine logisch und organisch sich enge anschließende Zusammenfassung oder Weiterführung und Begründung des Gleichnisses. Im ersteren Falle müssen die novissimi und primi, die vocati und electi ganz unbestimmt und allgemein gefaßt werden, und es wäre Willkür, wenn man den Ausdruck vocati auf erwachsene Katholiken oder Katholiken überhaupt einschränken wollte. Jedoch auch wenn man der anderen Erklärungsweise sich anschließt, kann für die gegentheilige Ansicht nichts gefolgert werden.

Räumen wir einmal ein, electi bedeute die Auserwählten des Himmels; dann liegt unsern Gegnern nur ob zu zeigen, daß die multi vocati ausschließlich Katholiken seien. Zunächst möchten wir fragen, ob die multi vocati dieselben Personen seien, die in der Parabel als Arbeiter im Weinberge auftreten, dieselben wenigstens in dem Sinne, daß die sämmtlichen Arbeiter einen Theil der vielen Berufenen ausmachen. Man wird das bejahen müssen, wenn anders der Zusammenhang zwischen Parabel und Schlußvers aufrecht erhalten werden soll. Wer sind nun aber die Arbeiter? Das hängt davon ab, wie man den Weinberg und den Arbeitstag deutet. Ueber beide aber sind die Meinungen der Exegeten getheilt[2]). Die meisten älteren Erklärer verstehen unter dem Arbeitstag den ganzen Zeitraum von Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende; dann sind auch die Arbeiter nicht die Katholiken allein, mithin sind auch jene multi vocati nicht identisch mit „Katholiken", und damit fällt der Beweis der Gegner. Aber nehmen wir den für die Gegner günstigsten Fall an, daß nämlich der Tag die messianische Weltperiode, der Weinberg aber die katholische Kirche bedeute: wie beweist man dann, daß die

---

[1]) Homil. in Matth. 20 (*Migne* PG 57, 612 s.): Quodsi subjungat: „Sic erunt novissimi primi, et primi novissimi" et „Multi enim sunt vocati, pauci vero electi", ne mireris. *Non enim hoc quasi ex parabola colligens* dicit, sed hoc significat: Sicut hoc contingit, sic et illud continget. Hic enim non facti sunt primi novissimi, sed *eadem* assecuti sunt omnes praeter spem et exspectationem. Sicut autem illud praeter spem et exspectationem evenit .. ita et hoc quod majus est [et] mirabilius continget. [2]) Vgl. Maldonat zu Matth. 20.

multi vocati nur die seien, die wirklich in den Weinberg eingetreten, und nicht auch solche, die, den Ruf verschmähend, gar nicht gekommen sind? Oder, zugegeben, es seien alle Gerufenen gekommen: sind denn auch alle bis zum Tode geblieben? Vielleicht wird man entgegnen, daß nach Ausweis der Parabel alle bis zum Abend gearbeitet haben. Wenn das, dann erhebt sich eine neue Schwierigkeit gegen die strenge Ansicht: Alle, welche bis zum Abend geblieben sind, haben ohne Ausnahme den Denar bekommen; der Denar aber bedeutet nach der Erklärung aller Väter, die über die Parabel gesprochen haben, die ewige Seligkeit. Wenn also alle Arbeiter, die ersten wie die letzten, die Seligkeit erlangt haben, wie soll dann in demselben Vers das gerade Gegentheil gesagt sein, nämlich daß von den vielen Arbeitern nur wenige selig werden? Und das soll in dem Satze enthalten sein, der, mit γάρ anschließend, die eben ausgesagte allgemeine Beseligung begründen will? Zu diesem Paradox weiß auch Maldonat keinen Rath, sondern gesteht ehrlich ein: Hoc vix apud ullum interpretem explicatum invenio. Die Erklärung aber, die er selbst zu geben versucht, besteht darin, daß er zu Gunsten unserer Ansicht zugibt, von den multi vocati sei die größere Zahl gar nicht in den Weinberg gekommen[1]).

Aber muß man denn annehmen, daß der Denar die Seligkeit bedeute und daß die Ersten wie die Letzten ihn erhielten? Als die Neuerer des 16. Jahrhunderts sich dieser Parabel bemächtigten, um die katholische Lehre vom Werthe der Verdienste anzugreifen, sahen sich die katholischen Exegeten veranlaßt, den Literalsinn des Gleichnisses genauer festzustellen, um alle Momente, die den Häretikern Anlaß zu falschen Schlüssen boten, nach Möglichkeit aus derselben zu entfernen. Schon der hl. Thomas hatte nach dem Vorgange älterer Erklärer betont, daß die Einheit des Denars eine Verschiedenheit im Grade der Seligkeit nicht ausschließe[2]). Maldonat suchte den häretischen Schlußfolgerungen durch Hinweis auf verschiedene Einzelheiten der Parabel die Spitze abzubrechen[3]), behielt

---

[1]) Concludit nunc generalius, non omnes qui vocati sunt, mercedem accepturos, quia plerique vocati venire nolunt. Unter dem Markte hatte er mit Origenes die ganze Welt verstanden: totum mundum, qui *extra* Ecclesiam est, in quo homines toti sunt aut otiosi aut saecularibus negotiis occupati et inde in Ecclesiam tamquam in vineam vocantur. [2]) Summ. I II, q. 5 a. 2. [3]) L. c. Conducere, conventio, quod justum est, etc.

aber die herkömmliche Deutung des Denars bei. Jansenius von Gent aber ging gegen die Häretiker noch gründlicher vor. Die alte Deutung des Denars, sagte er, sei zwar in vielfacher Beziehung nützlich und zulässig; allein der eigentliche Sinn der Parabel scheine vielmehr der zu sein, daß nur jene Arbeiter, welche aus Letzten „Erste" geworden waren, den Denar der Seligkeit erhielten, die andern hingegen nach der Parallelstelle bei Lucas verdammt wurden[1]). Diese Erklärung war nicht neu. Schon der hl. Thomas erwähnt sie in seinem Commentar zu Matthäus: Quidam exponunt sic: tolle quod tuum est, id est, damnationem. An Jansenius' Erklärung schlossen sich auch Vasquez, Sylveira und andere damalige Exegeten an; ita communiter recentiores, sagt Sylveira. Bis in die neueste Zeit hat diese Erklärung Vertreter gefunden, wenn auch nicht alle bis auf die letzten Einzelheiten übereinstimmen. Beispielsweise wollen wir die Ausführungen von Schegg[2]) erwähnen. Die zwei Glieder von Vers 16, sagt er, verhielten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. „Weil viele (von den Juden) berufen, wenige aber auserwählt sind, darum werden viele Erste sein die Letzte werden, d. h. viele von denen, welche Erste sind und deßhalb den ersten Anspruch auf das Himmelreich haben, gehen in dasselbe nicht ein, und Letzte, welche keinen oder den allergeringsten Anspruch auf das Himmelreich haben, gehen in dasselbe ein, werden Erste. Die in das Himmelreich Aufgenommenen sind jene Ersten und die davon Ausgeschlossenen sind jene Letzten". — Wenn unsere Gegner sich diese Auffassung aneignen wollen, so sind sie zunächst nicht ganz consequent, indem sie in einem so wesentlichen Punkte der Parabel von der Erklärung der Väter abgehen, und dennoch als einen Hauptbeweis für die strenge Ansicht die vermeintliche patristische Auslegung von Vers 16 gegen uns ins Feld führen. Aber sehen wir davon ab. Jedenfalls müßte man wieder zeigen, daß jene Erstberufenen, welche Letzte geworden sind, nur Katholiken sind und nur von Katholiken und zwar von solchen, die bis zum Tode Katholiken blieben, die Gegenüberstellung von multi und pauci gilt. Niemand hat unseres Wissens auch nur den Versuch gemacht, dieses als den Literalsinn

[1]) Non enim hi, qui in novissimo die dicuntur ex primis futuri novissimi, etiam erunt in sanctorum numero, sed rejecti foras, ut patet ex Lucae loco. . Haec videtur genuina et intentioni Christi accommodata parabolae hujus tractatio. L. c. 101. [2]) Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt und erklärt, München 1856, III 57 ff.

der Stelle darzuthun; vielmehr sind Jansenius[1]), Vasquez, Schegg und Andere aus ihren Voraussetzungen ganz folgerichtig und natürlich zu dem Schlusse gekommen, daß es das Judenvolk in seiner Mehrzahl sei, welches, zuerst berufen, allen nachgesetzt und vom Himmelreich ausgeschlossen worden ist.

Außer den bisher genannten Erklärungen der Parabel gibt es unter den katholischen Exegeten noch eine dritte Hauptdeutung, die noch viel mehr zu unsern Gunsten spricht. Sie nimmt mit den heiligen Vätern an, der Denar sei die Seligkeit, an welcher alle Arbeiter theilnehmen würden, hebt aber dann ganz scharf hervor, daß die wenigen „Auserwählten" eine Elite unter den Seligen selber bedeute, gewissermassen als „die Privilegierten" des Himmelreiches aufzufassen seien. Schon Salmeron wollte die Deutung des Jansenius nur als „allegorisch und mystisch" gelten lassen und hob ihr gegenüber als echten Wortsinn hervor: Cum *tam electi quam vocati* denarium beatitudinis accipiant et omnes (operarii) in coelestem gloriam recipiantur, non est, quod quemquam perterrefaciat haec sententia. Multi enim sunt vocati etc.[2]). P. de Palacio verstand unter den vielen Berufenen alle Guten, die seit Anfang der Welt bis zu deren Ende leben. Porro inter omnes pios *Christiani* dicuntur electi, quia fulgebunt abundantiori sanctitate[3]). Unter den Neuern faßt Bisping[4]) seine Meinung über Vers 16 in die Worte zusammen: „Viele sind zwar zum Dienste im Messiasreiche berufen und haben insofern die Zusage des Lohnes. Jedoch auf eine vor den Vielen ausgezeichnete Belohnung, auf eine besondere Auszeichnung im Messiasreiche haben nur Wenige Aussicht". Aehnlich drücken sich E. L. Fischer, Reischl und Andere aus.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir eine der angeführten Erklärungen mit positiven Gründen als die wahrscheinlichere oder

---

[1]) Scopus itaque a Domino in parabolae propositione praecipue intentus videtur is esse, ut .. intelligamus, etiam in novissimo die, cum finis erit hujus diei in quo operari licet in vinea Domini, ex Dei benignitate futurum, ut qui hic reputati sunt novissimi, tunc praeferantur his qui hic habiti sunt primi .. ut apostoli et abjecti homines scribis et pharisaeis praeferantur et gentiles Judaeis, qui et primi vocati fuerunt a Domino et primas partes in vinea Dei et regno coelorum sibi vindicaverunt. L. c. [2]) Er deutet die pauci electi als habentes praerogativas et privilegia ministrorum Novi Testamenti, Tr. 25. [3]) In Matth. 20. [4]) Erklärung der Evangelien, Münster 1864.

gar ausschließlich sichere darthun. Man hat außerordentlich viel über diese Parabel geschrieben. Und eigenthümlicher Weise war es ein in sich ganz wahrer und berechtigter Ausspruch des hl. Chrysostomus, den die Erklärer oft als Schild zur Vertheidigung der verschiedenartigsten Meinungen vorhielten. Der Heilige hatte zu dieser Parabel die Bemerkung gemacht: Nec oportet in parabolis omnia ad litteram explorare sed cum scopum parabolae didicimus, hunc decerpere nec caetera curiosius examinare. Aber die Schwierigkeit bei dieser Parabel besteht gerade darin, zu bestimmen, was in ihr Hauptsache und was schmückende Zuthaten seien. Während die Einen um jeden Preis diesen oder jenen Zug als wesentlichen Bestandtheil der Parabel aufgefaßt und erklärt wissen wollen, gehen Andere darüber als über eine Nebensache leicht hinweg. Und aus diesem so schwierigen, so vielfältig ausgelegten Parabelschlusse will man einen Schriftbeweis entnehmen für die Ansicht, daß nur die Minderzahl der erwachsenen Katholiken gerettet werde! Innere Gründe können dafür nicht gebracht werden; von den älteren Auctoritäten aber gilt, was wir schon zur vorhergehenden Parabel bemerkten, daß nämlich keine einzige klare Stelle, geschweige denn eine übereinstimmende Erklärung, aus den heiligen Vätern für diese Auffassung beigebracht werden kann[1]); umgekehrt aber können wir zu unseren Gunsten mit Grund uns auf Origenes und Juvencus[2]) berufen. Sicher vertritt eine mildere Deutung Papst Innocenz III; derselbe macht in einer Predigt auf Septuagesima zur Stelle folgende Erwägung: Neque illud deterreat ultra modum, quod multi sunt vocati, pauci vero electi, quoniam in hac paucitate magna est multitudo, quia tot salvandi sunt ex hominibus, quot fuerunt angeli. . Non omnes Christi Evangelio *credunt*, qui vero non credit, jam judicatus est; *unde cum plures sint increduli quam fideles, absque dubio multi sunt vocati,* pauci electi[3]).

In neuerer Zeit hat man an den Halbvers 20, 16ᵇ: Multi enim sunt vocati, pauci vero electi eine kritische Frage geknüpft, deren Lösung jedoch für unseren Zweck kaum Bedeutung hat; wir wollen sie aber doch kurz erwähnen, weil man ihr eine solche Bedeutung beilegte.

---

[1]) Vergleiche die unten folgenden Ausführungen über den Väterbeweis.
[2]) Nam multos *homines* dignatio sancta vocavit, E *queis* perminimam dignum est secernere partem. 3, 580 vgl. 3, 772. [3]) Serm. 10 de Dom. Septuag. (*Migne* PL 217, 353).

Thatsächlich befindet sich der Halbvers 16ᵇ in unserer Vulgata-Ausgabe, und daß er von jeher in der kirchlich autorisierten Uebersetzung der Vulgata an derselben Stelle stand, dafür bürgt, um von anderen Zeugnissen zu schweigen, die Erklärung, welche der hl. Hieronymus in seinem Commentare zu dieser Stelle gibt[1]). Also sind die Worte dieser Stelle unfehlbar wahr und Gottes Wort, da sie sich auf Glaubenslehren beziehen. Ob man aber ihren Sinn nothwendig aus diesem Zusammenhange, in welchem sie in der Vulgata stehen, oder eher aus dem Capitel 22, wo sie nochmals vorkommen, endgiltig festzustellen habe, diese Frage hätte man aufwerfen können, wenn das Urtheil richtig wäre, welches Tischendorf nach Entdeckung des Codex Sinaiticus über unsere Stelle abgab. Zu den Worten *Πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, die noch in seiner Textausgabe vom Jahre 1859 an dieser Stelle 20, 16ᵇ stehen, machte er, unter Berufung namentlich auf den neuentdeckten Codex, die Bemerkung: haec igitur non huc trahenda, sed ad 22, 14[2]). Ihm folgten Schanz[3]) und Andere. Dagegen hält Pölzl, der neueste katholische Commentator des Matthäus-Evangeliums die alte Lesart der Vulgata „für überwiegend bezeugt und auch aus inneren Gründen festzuhalten"[4]). In der That fallen die Zeugnisse des Origenes, der heiligen Hieronymus und Chrysostomus, um von allen anderen zu schweigen, so schwer ins Gewicht, daß auch die neueste kritische Ausgabe des griechischen Textes von Westcott und Hort den Halbvers nicht einfachhin als interpoliert zu erklären wagt, sondern nur als zweifelhaft hinstellt. Solange aber nichts Sicheres feststeht, bleibt für den katholischen Exegeten die Vulgatalesart in possessione[5]).

7. Wir kommen zu der dritten Hauptbeweisstelle der Gegner. Gegen Ende der Bergpredigt (Matth. 7, 13 14) sprach der Erlöser die ernsten Worte: „Gehet ein durch die enge Pforte, weil weit die Pforte und geräumig der Weg ist, welcher hinführt in das Verderben, und Viele sind, welche eingehen durch selbe. Wie eng ist die Pforte, und wie schmal der Weg, welcher in das

---

[1]) Auch Sabatier liest den Halbvers in seinem Werke: Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae (Parisiis 1751) 3, 118; ebenso steht der Text im Codex Fuldensis (bei Ranke, 99) und im Codex Sangerman. (hg. v. Wordsworth, 32). [2]) Nov. Test. Graece edit. 8. crit. major, Lips. 1869. [3]) In seinem Commentar zum Evang. des hl. Matth. Etwas zurückhaltender spricht er sich später aus in Tüb. Quartalschrift 1884, 714. [4]) Kurzgefaßter Commentar zu dem Evang. des hl. Matth. Gratz 1880. [5]) Auch wenn jemand die Interpolation als sicher ansehen wollte, so dürfte er die Folgerungen aus 20, 16ᵇ dennoch nicht einfachhin, sondern nur in dem oben angezeigten Sinne als „problematisch" hinstellen.

Leben führt, und wenige sind, welche ihn finden". Wir haben hier wieder den relativen Ausdruck „wenige". Die Frage ist also: „wenige" im Vergleich zu welchen „vielen"? Maxime de fidelibus et Christianis intelliguntur, behauptet Tanner, weist es aber nicht näher mit innern Gründen nach[1]). Hören wir also die exegetischen Erörterungen, welche Ruiz zu dieser Stelle macht: Notandum est enim primo, verba dirigere Christum Dominum ad audientes tunc *fideles.* Auch zu Gläubigen, ja gewiß; aber ob nur zu Gläubigen und solchen, die im Glauben verharrten, das bleibt nachzuweisen. Secundo, fährt Ruiz fort, expresse dicere (Christum), paucos esse qui intrant per angustam portam et multos qui non intrant. Dieser zweite Grund setzt den ersten als richtig voraus, fällt also mit dem ersten, zumal da er auf der unerwiesenen Annahme fußt, das intrare müsse nothwendig den Eintritt bedeuten, durch den ein bereits innerhalb des Reiches Christi befindlicher Katholik in das vollkommene Tugendleben gelange. Tertio dicit: „Contendite" . . nunc igitur vide, quam pauci fidelium contendant se ipsos ad istam arctitudinem redigere. Zu den bereits erwähnten unbewiesenen Voraussetzungen wird hier an eine Erfahrungsthatsache appelliert, welche in der hier verlangten Allgemeinheit schlechterdings von keinem Menschen beobachtet werden kann. Diese inneren Gründe beweisen also nichts; die äußeren Belege aber thun nur das Eine dar, daß man diesen und ähnliche Texte auf Katholiken anwenden könne; daraus folgt aber noch lange nicht, daß der Literalsinn direct auf die Katholiken gehe.

Versuchen wir es, kurz eine positive Erklärung der Stelle zu geben. In den Capiteln 5 6 7 schildert der Evangelist den Erlöser als Lehrer und Gesetzgeber, der, nachdem er in den acht Seligkeiten gewissermassen die Grundgesetze des zu gründenden Messiasreiches aufgeführt, das neue Gesetz mit dem alten vergleicht und eine Reihe von Mitteln angibt, um zum Himmelreiche zu gelangen. Mit Vers 13 und 14 des 7. Capitels beginnt die Schlußermahnung des Gesetzgebers: Tretet also ein in mein Reich, lasset euch weder durch die Hoheit der Anforderungen noch durch die Ränke und Verführungen der Schriftgelehrten und Pharisäer (7, 15—20) davon abhalten! Aber der Allwissende erkennt auch zugleich, welchen Erfolg dieses sein Manifest bei seinem Volke haben werde; er wußte,

[1]) L. c. n. 16.

daß sowohl der Reiz des Lasters als namentlich die Irreleitung Israels durch seine blinden Führer den größten Theil des Volkes Gottes vom wirklichen Eintritt in seine Kirche abhalten würde. Und dem Gefühle des Schmerzes und der Trauer über die Verblendung seines Volkes gibt der Messias Ausdruck, indem er seiner dringenden Einladung auch gleich prophetisch den geringen Erfolg derselben beifügt. Somit ergibt sich als einfacher und natürlicher Sinn der fraglichen Worte: Von den Israeliten geht die große Masse verloren, nur wenige von ihnen treten in die streitende Kirche ein[1]). Die Richtigkeit dieser Auffassung wird noch bedeutend gestützt durch folgende allgemeinere Erwägungen. Alle Exegeten geben zu, daß der Zweck des Matthäus-Evangeliums zunächst dahin gehe, dem Judenvolke den Nachweis zu liefern, daß Jesus der Messias sei[2]). Nun aber war es natürlicherweise für die Juden ein Stein des Anstosses, daß ihr Volk trotz der Ankunft des Messias sollte politisch vernichtet sein und daß auch in das geistige Messiasreich nur wenige eingegangen seien, während die große Menge den längst verheißenen, längst erwarteten Retter Israels verkannt habe. Diesem Einwande hatte auch der hl. Paulus wiederholt begegnen müssen, wie wir aus dem 9. und 10. Capitel des Römerbriefes ersehen. Der hl. Matthäus selber hatte diese für sein Volk so schmerzliche Thatsache durch die Erzählung mehrerer Gleichnisse des Herrn erklärt und gezeigt, wie die Juden selber an ihrer Verwerfung schuld seien, wie überhaupt ihre Vorstellung vom Messias und seinem Reiche eine verkehrte gewesen, und gerade an dem armen, gekreuzigten Jesus sich die Prophezeiungen der Propheten erfüllt hätten. Bei dieser Absicht des ersten Evangeliums ist es zum mindesten höchst wahrscheinlich, daß, wenn eine Prophezeiung über die geringe Zahl der ins Messiasreich eintretenden Israeliten vorhanden war, der hl. Matthäus wenigstens eine Anspielung darauf machte. Solcher

[1]) So lautet im wesentlichen die Erklärung der Stelle bei Grimm, Leben Jesu 2, 115; Schanz verallgemeinert etwas, indem er den Ausspruch auffaßt als „Bekenntnis der traurigen Thatsache, der nicht blos die Mehrzahl der Juden, sondern der Menschen überhaupt durch ihr Verhalten Wahrheit verleihen;" ähnlich Schegg. Viele andere Exegeten fassen die Worte gleichfalls so, daß „wenige" im Vergleich zu allen Menschen gerettet würden, treten also wenigstens nicht auf die Seite unserer Gegner. Es scheint uns aber, daß der Wortsinn der Stelle nicht nothwendig auf alle Menschen geht. [2]) Vgl. *Cornely*, Histor. et crit. introduct. in U. T. libros sacros (Parisiis 1886) 3, 52 s. Grimm, Einh. d. Evangelien 96.

Prophezeiungen gab es aber viele. So sagt zB. Isaias (10, 21 u. 22): „Der Rest wird sich bekehren, ja der Rest Jakobs zu Gott dem Starken. Denn wäre auch dein Volk, Israel, wie der Sand des Meeres, der Rest von ihm wird sich bekehren". Wenn schon der Zusammenhang der Stelle zeigt, daß es sich nicht allein um den Rest handele, der aus der assyrischen Katastrophe entrinnen würde[1]), sondern auch um jenen Rest, der dem Heiligen Israels, dem Messias sich anschließen werde: so ist die Messianität dieser Stelle auctoritativ vom hl. Paulus (Röm. 9, 26 u. 27) festgestellt, indem er gerade diese Stelle zum Belege dafür anführt, wie von Israel beziehungsweise nur wenige als des messianischen Heiles theilhaftig prophezeit seien. Zu demselben Zwecke beruft er sich auf eine andere Prophezeiung, Isaias 1, 9: „Hätte der Herr nicht einen Samen (Ueberrest) uns übrig gelassen, wie Sodoma wären wir geworden, und Gomorrha würden wir gleichen"; ebenso auf Is. 53, 1 und 65, 1 u. 2[2]). Damit haben wir den Schlüssel zum vollen und allseitigen Verständnisse einer ganzen Reihe ähnlicher Prophezeiungen bei Isaias sowohl als bei andern Propheten. Während der Eintritt der Heiden in das Messiasreich als in ganz unbeschränkter Menge und Zahl vor sich gehend geschildert wird, kehren in Bezug auf die Israeliten wie ein trauriger Refrain häufig diese und ähnliche Worte wieder: reliquiae salvabuntur. So, außer an den genannten Stellen, bei Isaias 11, 11; 28, 5; 37, 32; Joel 2, 32; Michäas 2, 12; 4, 7; 5, 3 7 8; 7, 18; Amos 5, 15; Sophon. 2, 7. Die hl. Väter haben nicht unterlassen, bei Erklärung mancher dieser Stellen uns den „geretteten Rest" näher zu charakterisieren. So sagt der hl. Hieronymus in seinem Commentar zu Isaias 1, 9: Hunc locum apostolus ad Romanos plenius disserit. . Ex quo ostenditur, superiora, quae contra Jerusalem et Judam sermo propheticus comminatus est, non ad Babylonicae captivitatis referenda tempus, sed ad ultimam Romanorum, quando in apostolis salvae factae sunt reliquiae populi Judaeorum. Ebenso zu Is. 10, 21 ff.: Revera si legamus Josephum et quanta hominum in Jerusalem et in Judaea fuerit multitudo, quando passus est Dominus, intelligimus, *vix paucos* in apostolis et apostolicis viris ex *Judaeis esse salvatos*[3]).

---

[1]) Vgl. Knabenbauer, Erklärung d. Proph. Isaias, Freiburg 1881, S. 165. [2]) Vgl. Röm. 9, 29; 10, 16; 10, 20 u. 21. [3]) Diese Worte eignete sich u. a. Rupert von Deutz an (*Migne* PL 167, 1317). Aehn-

Sollte nun der hl. Matthäus, der so viele Weissagungen wenigstens dem Sinne nach citierte, nicht irgendwo in seinem Evangelium auf die zahlreichen prophetischen Stellen, die von dem „Reste" Israels handeln, hingedeutet haben? Wenn er es gethan hat, so geschah es wohl an unserer Stelle; denn nachdem er mit den Worten des Erlösers eine Schilderung des geistigen Messiasreiches und den Aufruf zum Eintritt in dasselbe gegeben, hat er ganz passend und hinreichend klar die Erfüllung des alten Prophetenwortes angedeutet in dem schmerzlichen Ausrufe des Herrn: Pauci sunt qui inveniunt eam[1]).

Daß diese Worte wirklich die Erfüllung der Vorhersagungen und darum dem Literalsinne nach auf die Juden allein zu beziehen seien, empfiehlt sich auch aus der Parallelstelle bei Lucas 13, 23. Was Matthäus für seinen directen Leserkreis als selbstverständlich weglassen konnte, das hat Lucas ergänzt[2]). „Und es sprach jemand zu ihm: Herr, sind es wenige, welche selig werden?" Die Antwort des Heilandes auf diese Frage ist nur eine indirecte. „Da sprach er zu ihnen", d. h. zu allen Umstehenden, zu allen, in deren Namen und deren Absicht der Eine gefragt hatte: „Ringet, um einzugehen durch die enge Pforte, weil viele, ich sage es euch, suchen werden einzugehen und werden es nicht können". Zwar sagt der Erlöser nicht ausdrücklich: „Ja, wenige werden gerettet werden", aber schon die dringende Mahnung, die er an Stelle der Antwort gibt, scheint Grund genug, mit dem hl. Augustinus[3]) anzunehmen, Confirmavit Dominus quod audivit. Per angustam portam pauci intrant. Auch sind jene „Vielen", die erfolglos den Eintritt zu spät versuchen, wohl nicht einfachhin gleichbedeutend mit „Manche", sondern sind, wie öfter an andern Stellen, viele im Gegensatz zu wenigen. Wer sind nun die „Wenigen" in

---

liche Erwägungen knüpft der hl. Hieronymus an Is. 4, 3; 7, 2; 27, 12; 28, 5; an Jer. 31, 7. Dieselbe Erklärung gibt Eusebius in seinem Commentar zu Isaias 10, 21; der hl. Chrysostomus berührt diese Stellen in der 16. Homilie zum Römerbrief (*Migne* 60, 562).

[1]) In diesem Sinne faßt Schegg auch die Worte: multi vocati, pauci electi. [2]) Daß Matth. 7, 14 und Luc. 13, 23 ff. wenigstens sachlich Parallelstellen seien und daß der hl. Lucas für die vielleicht öfter vom Herrn ausgesprochenen Worte Pauci salvantur den historischen Hintergrund und Zusammenhang liefere, wird wohl von keinem Exegeten in Abrede gestellt werden. Maldonat ist davon so sehr überzeugt, daß er zur Erklärung von Lucas 13, 24 einfach auf Matth. 7, 14 verweist. [3]) Sermo 32 de verbis Domini (al. 111 de verbis Ev. Luc.), *Migne* PL 38, 643.

der Frage und die „Vielen" in der Antwort? Der Fragesteller, ein Jude, hat von seinem Standpunkt als Jude gesprochen, von seinem Volke; so lautet also auch die Antwort im Sinne der Frage, nicht allgemein, sondern particulär, wie aus dem folgenden Verse noch klarer hervorgeht. „Wenn aber der Hausvater hineingegangen ist und die Thüre abgeschlossen hat, ihr nun anfanget draußen zu stehen und an die Thüre zu klopfen und zu sagen: Herr, öffne uns! und er zur Antwort euch sagen wird: Ich weiß nicht, woher ihr seid (Vers 26); dann werdet ihr anfangen zu sagen: Wir haben in deiner Gegenwart gegessen und getrunken und auf unseren Gassen hast du gelehrt". Eine solche Entschuldigung aber können vor dem Richter nur die Juden vorbringen wollen, die Zeitgenossen des Herrn waren[1]). Sollte noch ein Zweifel sein, daß die vielen Ausgeschlossenen nur Juden seien, so wird derselbe gelöst im Vers 28 und 29, indem dort die Ausgeschlossenen deutlich den mit den Erzvätern im Reiche Gottes weilenden Heiden entgegengestellt werden[2]).

Dieses mag genügen zur Entkräftigung des gegnerischen Schriftbeweises aus Matth. 7, 14. Wenn auch jemand der Einschränkung der Stelle auf die Juden nicht zustimmen, sondern eher eine allgemeinere Deutung derselben verlangen sollte: so steht doch fest, daß man die pauci nicht von Katholiken ausschließlich verstehen muß.

8. Was nun sonst noch an Schriftbeweisen von unsern Gegnern vorgebracht wird, hat wenig Gewicht. Es ist wahr, daß die Worte des Herrn bei Lucas 12, 32: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde" vom ehrwürdigen Beda von der geringen Zahl der Auserwählten gedeutet werden, aber er selbst fügt hinzu, daß der Herde das Prädicat „klein" vielmehr ob humilitatis devotionem gegeben werde[3]). Uebrigens ist an der ganzen Stelle von der relativ geringen Zahl der auserwählten Katholiken keine Rede[4]).

Etwas mehr Aufsehen hat in der vorliegenden Controverse die Berufung auf Matth. 3, 12 gemacht. Der Vorläufer schildert das

---

[1]) Manche beziehen das Essen und Trinken vor dem Herrn auf die israelitischen Opfermahle überhaupt, und im angewandten Sinne auf den Tisch der hl. Eucharistie. [2]) Siehe zur Stelle die ausführlichen Erörterungen bei L. Fischer aaO. 201 ff. [3]) In Luc. l. 4 c. 54. [4]) Metaphorice appellat *suos credentes* gregem . . pusillum autem tum propter paucitatem tum propter abjectionem, quae poterat eos timere facere. *Toletus,* Comm. in Luc. 12, 32.

Auftreten und Wirken des Messias mit den Worten: „Seine Wurfschaufel hat er in seiner Hand und er wird reinigen seine Tenne und sammeln seinen Weizen in die Scheune; die Spreu aber wird er verbrennen in unauslöschlichem Feuer". Könnte man nun zeigen, daß die Tenne die katholische Kirche bedeute, daß die Reinigung immer erst beim Tode der einzelnen Glieder, also auch einzig vom Gericht über die Katholiken handele, und daß endlich die hl. Schrift auch jenen Nebenumstand des Bildes, das Ueberwiegen der Spreumenge im Vergleich zum Weizen, habe betonen wollen: dann wäre dieser Text allerdings ein guter Beweis für die strengere Ansicht. Allein keiner der drei erwähnten Punkte steht fest[1]), und am allerwenigsten der dritte. Wollte man in den verschiedenen Parabeln auf das Zahlenverhältnis besonderen Werth legen, dann folgte eher, daß die meisten Katholiken gerettet werden; man denke nur an die Parabel vom Hochzeitmahle, wo aus allen Gästen nur einer unwürdig war; an die Parabel von den Talenten und ähnliche.

Einen anderen Beleg entnehmen unsere Gegner 1 Petr. 4, 18: „Und wenn der Gerechte kaum errettet werden wird, wo wird der Unfromme und der Sünder erscheinen?" Bretonneau hat die Stelle rhetorisch amplificiert, und was noch mehr zu verwundern, auch Maldonat glaubt in ihr einen beweisenden Schrifttext zu finden[2]). Und doch hat schon der hl. Gregor darauf hingewiesen, es handele sich an dieser Stelle wie bei Job 3, 26 um die zeitlichen Züchtigungen, die den Gerechten hienieden treffen[3]).

Aus der Parabel von den fünf thörichten Jungfrauen hat Cajetan gefolgert und hat dafür Anerkennung bei Ruiz[4]) gefunden, damnari dimidiam partem eorum fidelium quorum aliquo modo lucent opera bona et studium tendendi ad patriam, also um so mehr die Nachlässigen, die alles Strebens nach Vollkommenheit entbehren. Die Antwort darauf ist oben bereits

---

[1]) Wenn der hl. Augustinus und andere hl. Väter unter der Tenne die Kirche verstehen, so ist wohl zu beachten, daß sie unter Kirche nicht, wie wir hier, nur die bis zum Tode in der Kirchengemeinschaft verharrenden Glieder verstehen. Vgl. *B. Albert. M.*, Comment. in Matth. 3, 12: Area autem est Ecclesia quam permundabit ejiciendo *incredulos Judaeorum*. Von dem Judenvolke in erster Linie, dann überhaupt von der ganzen Menschheit fassen die area auf: Schegg, Reischl, Schanz, Pölzl.
[2]) In Matth. 22, 14 in fine. [3]) Moral. 5, 22; 9, 90. Vgl. S. *Paterii* Expos. V. et N. Test. in 1 Petr. (*Migne* 79, 1100). [4]) L. c. sect. 3 n. 19 etc.

gegeben. Suarez[1]), Salmeron[2]) und Ramirez[3]) haben daher mit Recht die Folgerung, wie Cajetan sie zog, zurückgewiesen.

Ruiz glaubte auch den Text Matth. 19, 24: „Leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, als daß ein Reicher eingehe in das Himmelreich" für die strengere Sentenz anführen zu können[4]). Allein seine Voraussetzung, daß die Mehrzahl der Katholiken reich sei oder wenigstens vom Laster der Habsucht beherrscht werde, trifft glücklicherweise nicht zu.

Großen Werth haben manche Prediger auf das 10. Capitel des 1. Korintherbriefes gelegt. Um den Korinthern zu zeigen, daß für den endlichen glücklichen Ausgang nicht die bloße Aufnahme in das Christenthum genüge, vielmehr ausdauernder Kampf für jeden Christen nothwendig sei, hatte der Apostel auf das Schicksal des israelitischen Volkes hingewiesen; alle seien durch das Meer gegangen und alle wunderbar gespeist und getränkt worden, aber die wenigsten haben das gelobte Land erreicht. „Das alles aber ist als Vorbild jenen widerfahren; geschrieben aber wurde es zur Warnung für uns" (1 Kor. 10, 11). Also werden auch, so folgert man, nur die wenigsten Katholiken selig werden. Aber schon Vers 7 zeigt, daß es sich hier nicht um solche handelt, die bis ans Ende Gläubige, Glieder der Kirche bleiben, indem der Apostel warnt: „Werdet auch nicht Götzendiener, gleich einigen aus ihnen". Also ist die Stelle schon aus diesem Grunde außerhalb unserer Frage. Sodann darf man die typische Bedeutung, welche das Volk Gottes im ganzen und in einzelnen Ereignissen für die Kirche hat, nicht willkürlich weiter ausdehnen, als es in den Quellen der Offenbarung begründet ist, und vor allem nicht die Warnungsbeispiele, die aufgezeichnet sind, damit es im neuen Bunde nicht so gehe wie im alten, als ebensoviele Prophezeiungen auffassen dafür, daß es trotz der Warnung doch so gehen werde.

Andere Belegstellen, wie 1 Kor. 9, 24[5]) Offenb. 20, 12 und eine Anzahl anderer aus dem A. T.[6]), die mit viel rhetorischem

---

[1]) Valde rigorosum est. L. c. [2]) Quia in una parabola major est numerus qui pereunt, quam eorum qui salvi fiunt, in altera vero major eorum qui salvi fiunt, quam qui pereunt, in alia vero par, ut in hac: quae veritate niti non possunt, cum invicem pugnent. Ideo frivolum est quod Cajetanus colligit, dimidiam partem fidelium quorum opera bona exterius lucent, salvandam. L. c. tr. 28. [3]) L. c. n. 230. [4]) L. c. sect. 2 n. 7. [5]) Vgl. S. *Aug.* in Ps. 39, 6. [6]) ZB. die Geschichte Lots, die geringe Zahl der in der Arche geretteten Menschen usw.

Geschicke, aber wenig theologischer Präcision von manchen unserer Gegner angeführt werden, glauben wir füglich übergehen zu können, da ein aufmerksames Lesen der betreffenden Stellen und ihres Zusammenhanges leicht ergibt, daß sie unsern Gegnern nicht dienlich sein können.

Wir wiederholen demnach als Resultat dieses ersten Theiles unserer Untersuchung die oben aufgestellte Behauptung: Es kann aus der hl. Schrift kein stichhaltiger Beweis dafür erbracht werden, daß von den erwachsenen Katholiken, die bis zum Tode Glieder der Kirche bleiben, die Mehrzahl verdammt werde.

II. Die Lehre der hl. Väter.

9. Manche unserer Gegner geben das wenigstens insofern zu, als sie sich bei Erklärung der Schrifttexte fast einzig auf die Auslegung stützen, die sie bei den heiligen Vätern finden zu können glauben. Man trifft bei Predigern zuweilen ganz kühne Behauptungen über diese angeblich „übereinstimmende Lehre" aller Väter. Origenes, die hl. Gregor von Nazianz, Athanasius, Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius der Große, Anselmus werden von unsern Gegnern zu ihren Gunsten angeführt. Einige Stellen, auf die man sich berufen hat, sind unterschobenen oder zweifelhaften Werken entnommen[1]). Die Zahl der echten aber ist immerhin noch sehr groß.

Diejenigen Theologen, welche die mildere Ansicht vertheidigen, haben allerlei Wege eingeschlagen, die entgegengehaltenen Väterstellen zu entkräften; unseres Erachtens haben einige darin gefehlt, daß sie mit einer einzigen Antwort alle Einwände lösen wollten, während man eher für verschiedene Stellen verschiedene Lösungen suchen muß[2]). Sehen wir uns also die bedeutenderen Einwände im einzelnen an.

Wenn die gegnerische Ansicht bei irgend einem der heiligen Väter eine scheinbare Stütze hat, so ist dies in erster Linie beim heiligen Augustinus der Fall. Nicht als ob er jemals ex

[1]) So zB. der dem hl. Hieronymus zugeschriebene Brief ad Celantiam (*Migne* PL 22, 1204 not. c). [2]) Xantes Mariales meint, die hl. Väter könnten nur opinative, nicht aber assertive in dieser Frage gesprochen haben, weil das Concil von Trient eine sichere Erkenntnis hierin als eine Unmöglichkeit bezeichnet habe für jeden, der nicht besondere Offenbarungen hierüber erhalten. Allein das Concil spricht von unserer Streitfrage nicht.



professo unsere Frage behandelt hätte; aber gelegentlich davon zu sprechen, boten ihm die damaligen Controverspunkte häufigen Anlaß. Als der große Kirchenlehrer im Jahre 393 als Priester zu Hippo seine Wirksamkeit begann, hatte die schismatische Partei der Donatisten bereits seit einem Jahrhundert die Kirche Nordafricas verwüstet; mächtig geworden auch durch Nachsicht des Kaisers Constantin und noch mehr verstärkt zur Zeit des Apostaten Julian, hatte die bis zu 400 Bischöfen zählende Secte an vielen Orten Africas eine wahre Tyrannei gegen die Katholiken ausgeübt. Obgleich in verschiedene Parteien zerklüftet und sich gegenseitig excommunicierend, behielten die Donatisten gegenüber den Katholiken ihre feindselige Haltung bei, erklärten ihre Secte als die einzig wahre weil ganz reine und unbefleckte Kirche, behaupteten nach wie vor, die Kirche könne allein die wahre sein, welche in ihrer Gemeinschaft keine Sünder, wenigstens keine öffentlichen dulde, mithin seien Augustinus und alle katholischen Bischöfe der Welt außerhalb der wahren Kirche, weil sie in ihrer Gemeinschaft Sünder duldeten, und insbesondere weil sie mit den Anhängern des Felix und Cäcilianus, die fälschlich als Traditoren ausgegeben wurden, Kirchengemeinschaft unterhielten. Gegen diese „Puritaner“ des 4. Jahrhunderts unternahm der hl. Augustinus einen mehrere Jahrzehnte dauernden Geisteskampf. An zahllosen Stellen seiner Briefe, Predigten, Schriften weist er in den verschiedensten Wendungen den Satz nach: vollständige Reinheit und allseitige Heiligkeit ist ein Vorrecht der triumphierenden Kirche im Himmel, so lange sie aber als streitende im Zustande der Pilgerschaft hienieden weilt, werden in ihr neben den Gerechten auch Sünder sich befinden. Und weil die Gegner ihre rigoristische Ansicht in der heiligen Schrift zu finden glaubten, hielt ihnen der hl. Augustinus alle jene Stellen entgegen, wo von sündigen und dennoch wirklichen Gliedern der Kirche Christi die Rede ist; so wies er sie zB. auf die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen hin und den ausdrücklichen Befehl des langmüthigen Hausvaters an die ungeduldigen Knechte: „Lasset beides bis zur Ernte wachsen“! Auch die Tenne, von der Johannes der Täufer rede, werde endgiltig erst am jüngsten Tag von aller Spreu gereinigt; in dem Netze, das die Kirche bedeute, befänden sich gute und schlechte Fische, die Auslese aber finde erst am Gestade der Ewigkeit statt. Auch nach dem Worte des Psalmisten: multiplicati sunt super numerum (Ps. 39) kämen in die Kirche so viele, daß sie die Zahl der Auserwählten überstiegen; ja der Herr habe sogar

die Frage, ob wenige selig würden, bejaht. Während aber der Heilige auf diese Weise scharf das Dasein von Sündern innerhalb der wahren Kirche betonte, erhob sich gerade von der entgegengesetzten Seite ein neuer Einwurf: „Ja es ist wahr, daß nur wenige selig werden," sagten die Rogatianer und andere kleine Secten, „ebendarum ist die Wahrheit bei uns, die wir wenige sind." So sah sich Augustinus veranlaßt, sich näher über die Begriffe „Wenige" und „Viele" auszusprechen und hob nun mit allem Nachdrucke hervor, daß nur relativ wenige, absolut genommen aber viele Christen die ewige Seligkeit erreichen würden, mithin auch die Gliederzahl der streitenden Kirche hienieden keine geringe zu sein brauche, vielmehr sei sie nach Ausweis der heiligen Bücher eine so große, daß all die verschiedenen Winkelsecten unmöglich die wahre Kirche Christi sein könnten.

Diese und ähnliche Erörterungen sind in den Schriften des hl. Augustinus so häufig, daß man aus ihnen allein einen ganzen Band zusammenstellen könnte; und da dieselben die strengere Ansicht von der Zahl der auserwählten Katholiken zu begünstigen scheinen, haben auch unsere Gegner nicht unterlassen, aus dem hl. Augustin eine ganze Menge von Stellen gegen uns ins Feld zu führen. Alle im einzelnen hier aufzuführen und zu besprechen, wäre zu weitläufig; indes sind viele Stellen in Form und Ausdruck einander sehr ähnlich. Es möge hier wenigstens die eine Hauptstelle folgen, die man gewöhnlich angeführt findet, nämlich Contra Cresconium Donatistam 3, 66 (n. 75). Cresconius war von dem hl. Augustinus in die Enge getrieben worden mit der Frage, wie es doch komme, daß die kleine Donatistenpartei nicht in Gemeinschaft stehe mit der großen Weltkirche, von der ein hl. Cyprian sich nie habe trennen wollen. Cresconius hatte als Erwiederung gesagt, die Wahrheit sei häufig nur im Besitze der Wenigen, und sich dafür auf die Worte berufen: Quoniam pauci sunt qui salvantur. Darauf antwortete ihm der hl. Augustinus: Solve ergo quaestionem, quomodo ipse Dominus dicat: „Quam arcta et angusta est via quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam", et idem ipse alibi dicat: „Multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham, et Isaac et Jacob in regno coelorum"; quomodo etiam in Apocalypsi demonstretur eorum multitudo, quam numerare nemo poterat ex omni gente et tribu et lingua habentium stolas albas palmasque ferentium, qui

pressuras propter fidem Christi sustinuerant: quomodo iidem sint pauci qui multi. Neque enim alterum horum est verum, alterum falsum, cum sit utrumque divina veritate prolatum, nisi quia iidem ipsi boni verique Christiani, qui per se ipsos multi sunt, in comparatione malorum falsorumque itidem pauci sunt. Sic multa grana, quibus horrea magna complentur, pauca dicimus in comparatione palearum. Sic etiam ut de ipso Dei testamento dicam quod factum est ad Abraham de semine ejus quod est Christus, multae sunt stellae, quas numerare non possumus, quibus tam grande coelum undique circumfulget, et paucas dicimus in comparatione arenae maris. Forte stellae significaverunt spirituales Christianos, maris autem arena carnales, *per quos* et *ex quibus* etiam haereses et schismata fiunt: utroque tamen genere plenus est mundus, quia idem Dominus dicit: „Ager est hic mundus" (*Migne* PL 43, 537). Andere Stellen dieser Art sind: Sermo de Luc. 13, 20 (*Migne* PL 38, 643 s.); De Civitate Dei 18, 48; De Corrept. et grat. n. 13 14 16 20; Tract. 122 in Joan., serm. 242—252 (*Migne* 38, 1158—1179); In Psalm. 39, 6; Contra Jul. op. imp. 2, 143 et 205; Epist. ad Vinc. 93 (al. 48); Contra Faust. Man. 13, 12 13 16; Serm. 90 de verb. Matth. al. 14 (*Migne* 38, 559 s.) u. a.

So klare Texte, sagen nun unsere Gegner, lassen sich ohne Künstelei gar nicht anders als zu Gunsten der strengen Sentenz erklären. — Wir möchten hier vor allem bitten, die strittige Frage wieder ganz klar ins Auge zu fassen: Werden von jenen erwachsenen Katholiken, die im katholischen Glauben leben und sterben, die meisten der Seligkeit verlustig gehen? Niemand hat unseres Wissens aus den Schriften des hl. Augustinus eine Stelle aufgezeigt, worin dieser Satz klar bejaht würde. Aber, sagt man, erschließen läßt er sich wenigstens und das aus mehreren Stellen. Auch das sei zu verneinen, erwiedert Suarez, begnügt sich aber, die Gegner mit dem einfachen Hinweise abzufertigen, daß der hl. Augustinus nicht von den Katholiken allein spreche, sondern von den Christen überhaupt, Häretiker und Schismatiker miteingerechnet. Diese Widerlegung ist nicht allseitig zutreffend, denn man kann Stellen aufweisen, die augenscheinlich nur von den Gliedern der wahren Kirche handeln. Besser dient zur Lösung der Schwierigkeit

die Bemerkung, daß der hl. Augustinus eben von der Kirche seiner Zeit rede, ohne verallgemeinern zu wollen. Aber es lassen sich doch auch Sätze finden, in denen er einfachhin alle Zeiten einzuschließen scheint. Die durchschlagende Lösung für diese und ähnliche Einwendungen besteht darin, daß wir zwischen Gliedern und Gliedern der wahren Kirche unterscheiden. Einige nämlich sind Glieder der wahren Kirche und bleiben es bis zum Tode; andere sind eine Zeit lang Glieder derselben, aber verharren in ihr nicht bis zum Ende, sondern werden Apostaten, Häretiker oder Schismatiker. Im letzteren Sinne faßt der hl. Augustinus die Glieder der wahren Kirche auf, unsere Streitfrage dagegen handelt von diesen Gliedern im ersteren Sinne; Augustinus vergleicht die Zahl der auserwählten Katholiken mit jenen, welche in die streitende Kirche eintreten, wir dagegen mit denen, die aus der streitenden Kirche herauskommend, die Schwelle der Ewigkeit überschreiten. Nun ist aber leider wahr, daß von denen, welche in die wahre Kirche eingetreten sind, viele dieselbe vor ihrem Tode wieder verlassen. Gerade zur Zeit des hl. Augustinus war es noch im frischen Andenken, wie die Kirche in Asien durch die Häresie des Arianismus, in Africa durch das Schisma der Donatisten eine große Zahl ihrer einstmaligen Mitglieder verloren hatte; und dem Scharfblicke des hl. Augustinus konnte es nicht entgehen, daß die neuauftauchende Secte der Pelagianer und andere gleichzeitig auftretende Irrlehren die Reihen der Kirche von neuem lichten würden. So ist es denn wohl begreiflich, wie der hl. Augustinus zwar der Ansicht sein konnte, daß relativ nur wenige Katholiken gerettet würden, nichtsdestoweniger aber mit dieser seiner Aufstellung, selbst wenn er sie definitiv und in Bezug auf alle Zeiten gemacht hätte, unsere Controverse gar nicht einmal berührt hat. Es erübrigt uns jetzt nur noch aus einigen Stellen seiner Schriften den Nachweis zu liefern, daß er unter „schlechten" Katholiken nicht allein sündige Glieder der Kirche überhaupt, sondern speciell auch alle jene verstand, die noch vor ihrem Tode den Glauben oder die Gemeinschaft der Kirche verlassen würden.

Es sind hauptsächlich zwei Gleichnisse, an denen der hl. Augustinus den Kirchenbegriff, soweit er unsere Frage betrifft, erläutert hat, die vom Fischnetze und von der Tenne. Er betrachtet das Fischnetz[1]) im Augenblick, da es gezogen wird. In dem Einen Netze,

[1]) Serm. 252 in dieb. Pasch. 13 (*Migne* 38, 1171 s.).

innerhalb der Einen wahren Kirche, befinden sich alle, nachdem sie durch die Taufe aufgenommen sind: Retia quidem omnes concludunt. Aber diese Glieder der streitenden Kirche werden nicht alle in die triumphierende eingehen. Eine zweimalige Sonderung der im Netze befindlichen Fische findet statt: die eine, ehe das Netz an das Land kommt, die zweite am Ufer. Von der ersten sagt der hl. Augustinus: sed impatientes pisces, nolentes venire ad cibum Domini, ubi possunt, impingunt se, et *erumpunt* et *exeunt*. Das Netz wird zerrissen bald da, bald dort: Donatistae ruperunt in Africa, Photiniani ruperunt in Pannonia, Cataphryges ruperunt in Phrygia, Manichaei ruperunt in Perside. Aber freilich nicht alle schlechten Fische sind aus dem Netze hinausgegangen: Non quidem exeunt nisi mali: remanent autem et boni et mali. Am Ufer der Ewigkeit wird die zweite und durchgreifende Auslese geschehen. Mithin setzt sich die Gesammtheit der schlechten ehemals im Netze befindlichen Fische aus zwei Arten zusammen, und ihnen entsprechend versteht der hl. Augustinus unter mali Christiani alle, die, sei es in diesem, sei es im andern Leben, aus der katholischen Kirche, deren Glieder sie einstmals waren, ausschieden[1]).

Und damit die Auffassung des Heiligen keinem Zweifel unterliege, fügt er in derselben Predigt in längerer Ausführung das Bild von der Tenne bei: Hanc enim similitudinem habet etiam area cum trituratur. Schon während des Dreschens trägt der Wind eine Menge Stroh, Stoppeln und Spreu fort: so scheiden schon hienieden manche der Kirche angehörige Glieder; die gänzliche Säuberung des Weizens von der Spreu geschieht erst durch die Wurfschaufel: so werden die letzten schlechten Glieder von den Guten am jüngsten Tage getrennt. Et cum trituratur . . ventus flat ex hac parte, verbi gratia, tollit paleas: inde rursus flat, tollit ad alteram partem. . Non tollit ventus nisi paleas; sed tamen cum tulerint undique flantes venti paleas, numquid solum triticum in area remanebit? Non inde it nisi palea, remanet autem et palea et frumentum. Quando it *omnis* palea? Quando venerit Dominus, ferens

---

[1]) Vgl. serm. 248 (*Migne* 38, 1159): Ibi premebantur navigia prae multitudine. *Sic fit modo.* Multi Christiani, qui male vivunt, Ecclesiam premunt. Parum est quia premunt: et retia disrumpunt. Nam si non essent retia scissa, schismata non essent commissa.

ventilabrum in manu sua et mundabit aream suam, frumenta recondet in horreum, paleam autem comburet igne inextinguibili. Daher theilt der hl. Augustinus auch sämmtliche Spreu ein in äußere und innere: Isti ergo fratres, qui carnalia quaerunt, *sive sint in area sive sint foris*, palea sunt[1]).

Ohne Bild und mit aller nur wünschenswerthen Klarheit finden wir dieselbe Anschauungsweise in der Erklärung, die der hl. Augustinus zu 1 Joh. 2, 19 gibt[2]): Ex nobis exierunt, sed nolite tristes esse, *non erant ex nobis.* Unde hoc probas? Quodsi fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum. Hinc ergo videat charitas vestra, quia *multi qui non sunt ex nobis* accipiunt nobiscum sacramenta, accipiunt nobiscum baptismum, accipiunt nobiscum quod norunt fideles se accipere benedictionem, eucharistiam, et quidquid in sacramentis sanctis est, ipsius altaris communicationem accipiunt nobiscum, et non sunt ex nobis. Quando illis tentatio venerit, velut occasione venti *volant foras*, quia grana non erant. *Omnes* autem *tunc* volabunt, quod saepe dicendum est, cum area dominica coeperit ventilari in die judicii. . Addit: ut manifestarentur, quia et intus cum sunt, non ex nobis sunt; non tamen manifesti sunt, sed *exeundo* manifestantur[3]). Die angeführten Aussprüche mögen genügen, um zu zeigen, daß der hl. Augustinus unter schlechten Katholiken, falschen Katholiken nicht jene allein verstand, die erst im Tode von der Kirche ausgeschlossen werden, daß er mithin schon aus diesem allgemeinen Grunde in der vorliegenden Controverse nicht als unser Gegner aufgeführt werden kann. Ob aber aus den angezogenen Stellen folge, daß der hl. Augustinus als Zeuge der Ueberlieferung dafür einstehe, daß wenigstens aus allen Getauften oder allen Menschen der geringere Theil selig werde, das ist eine ganz andere Frage, auf die wir hier nicht eingehen.

10. Vielleicht noch öfter als der hl. Augustinus ist der hl. Gregor der Große von unsern Gegnern als Auctorität ange-

[1]) Ebenso Contra Cresc. Donat. 3, 67: paleae haereticae ab area dominica separatae et paleae interiores. [2]) Tract. 3 n. 5 de Script. (*Migne* 35, 1999). [3]) Hieher gehört auch, was er Contr. Don. 3, 19 (*Migne* 43, 152), De vera religione 6 (*Migne* 34, 127) und an anderen Stellen sagt.

führt worden wegen einer Stelle in seiner 19. Homilie ans Volk[1]). Anklänge an diese Stelle oder auch wörtliche Nachahmungen derselben finden sich vielfach bei Predigern. Gregorius hatte in der besagten Homilie die Parabel von den Arbeitern im Weinberge erklärt und die beiden bei den hl. Vätern üblichen Auslegungen gegeben. Angekommen bei dem Schlußverse, sagt er: Sed post haec terribile est valde quod sequitur: Multi enim sunt vocati pauci vero electi, quia et ad *fidem plures* veniunt et ad coeleste regnum pauci perducuntur. Ecce enim ad hodiernam festivitatem quam multi convenimus, Ecclesiae parietes implemus, sed tamen quis sciat, quam pauci sunt qui in illo electorum Dei grege numerentur. Ecce enim vox omnium Christum clamat, sed vita omnium non clamat. Plerique[2]) Deum vocibus sequuntur, moribus fugiunt. Hinc etenim Paulus dicit: Qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Hinc Jacobus: Fides sine operibus mortua est. Hinc per Psalmistam Dominus dicit: Annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum. Vocante enim Domino super numerum multiplicantur fideles, *quia nonnunquam etiam hi ad fidem veniunt*, qui ad electorum numerum non pertingunt etc. Es ist, um dem Einwande aus dieser Stelle die Spitze abzubrechen, darauf hingewiesen worden, daß der hl. Gregorius sage: quis sciat, mithin seine Meinung nur unentschieden, zweifelnd hinstelle. Allein dieser Ausdruck geht, wie es scheint, nur auf seine gerade gegenwärtigen Zuhörer, während der unmittelbar vorausgehende allgemeine Satz eine bestimmte Bejahung ist. Das also ist keine genügende Lösung der Schwierigkeit. Dagegen ist zunächst jedenfalls auffällig, daß der Heilige an der ganzen Stelle nie klar hervorhebt, daß die Zahl der Auserwählten größer sei als die der Verworfenen; vielmehr betont er nur das immer und immer

---

[1]) Homil. 19 in Evang. habita ad popul. in Basilica S. Laurentii, Dom. Septuag. [2]) Der Ausdruck plerique ist für den Sinn der Stelle keineswegs entscheidend. Denn plerique ist überhaupt nicht einfachhin identisch mit plurimi, sondern bedeutet zunächst nur „sehr viele", ohne einzuschließen, daß diese „sehr vielen" auch der größere Theil der in Rede stehenden Anzahl seien. Daß speciell der hl. Gregorius unter plerique nicht immer die „größere Anzahl" oder „die meisten" verstehe, erhellt zB. aus seiner 12. Homilie über die Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen, *Migne* 76, 1119.

wieder, daß nicht alle Glieder der streitenden Kirche auch der triumphierenden angehören werden, daß mehr Berufene als Auserwählte seien, wie denn schon der Psalmist eine Ueberzahl in der streitenden Kirche geschaut habe. Noch auffälliger aber sind die praktischen Folgerungen, die der Heilige aus der vorgetragenen Lehre zieht. Neuere Prediger haben aus ihrer Lehre von der geringen Zahl der Auserwählten mit Donnerworten den Zuhörern eingeschärft: Machet die äußersten Anstrengungen, zur geringen Zahl zu gehören; wenn ihr euch nicht auszeichnet vor allen euch umgebenden Katholiken, so habt ihr keine Aussicht, das Himmelreich zu erlangen. Wie ganz anders der hl. Gregorius! Seine Anwendungen sind: Erstens möge niemand vermessentlich meinen, ihm sei die Seligkeit sicher, weil er ja ein Glied der katholischen Kirche sei. Zweitens möge keiner, wenn er einen Mitkatholiken in Sünden und Lastern sehe, an der Rettung desselben verzweifeln, da Gottes Barmherzigkeit unendlich groß sei[1]); dann schließt er mit einer begeisterten Paraphrase der Psalmstelle: Adjutor meus, tibi psallam, quia tu, Deus, susceptor meus es, Deus meus, misericordia mea (Ps. 58, 18). Ferner ist es unverkennbar, daß der Gedankengang der Stelle, und speciell die Darstellung der streitenden Kirche ganz dem Ideenkreis entspricht, den wir soeben beim hl. Augustinus fanden, mithin dürfte die dort angezeigte Lösung auch für diesen Fall gelten. Aus allen diesen Umständen folgt jedenfalls soviel, daß eine rigoristische Auffassung der berühmten Stelle nicht über alle Bedenken erhaben ist. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß eine mildere Deutung mindestens ebenso berechtigt sei. Die Begründung dafür liefern uns die daselbst angeführten Worte aus Psalm 39, 6: Annuntiavi etc. Es haben nämlich nach der ausdrücklichen Erklärung des hl. Gregorius die Psalmenworte nur den Sinn, daß auf den Ruf Gottes hin „zuweilen auch jene zum Glauben kommen, welche zur Zahl der Auserwählten nicht gelangen", m. a. W., daß nicht einfachhin alle Gläubige

---

[1]) Duo ergo sunt, quae sollicite pensare debemus: Quia enim multi vocati, sed pauci electi sunt, primum est, ut de se quisque minime praesumat, qui etsi jam ad fidem vocatus est, utrum perenni regno dignus sit, nescit. Secundum vero est, ut unusquisque proximum quem fortasse jacere in vitiis conspicit, desperare non audeat, quia divinae misericordiae divitias ignorat. Als ein Beispiel solchen Erbarmens führt er sodann die Bekehrung jenes Mönches an, die er auch Dialog. 4, 38 erzählt.

gerettet werden. Nun ist aber diese Psalmenstelle vom hl. Gregorius angeführt als eine Parallelstelle zu Matth. 20, 16: Multi enim sunt vocati, pauci vero electi, also ist auch der Sinn der letzteren Worte nach der Auffassung des Heiligen wohl der, daß mehr Menschen sich jetzt in der streitenden Kirche befinden, als dereinst in der triumphierenden sein werden. Daß der Heilige die beiden Stellen in der besagten Weise als Paralleltexte auffasse, ergibt sich ganz natürlich und ungezwungen aus dem Zusammenhange. Die Psalmenstelle wird eingeführt in der auch sonst bei Parallelstellen üblichen Form: Hinc per Psalmistam Dominus dicit, und es ist kein positiver Grund dafür da, daß der Heilige die Stelle bei Matthäus strenger als die Psalmenstelle aufgefaßt wissen wolle. Denn er sagt nirgends, daß allgemein die Zahl der geretteten Katholiken klein sei im Vergleich zur Ueberzahl der Verdammten, vielmehr scheint er absichtlich als Vergleichungsglied zu pauci nicht multi, sondern plures gewählt zu haben[1]). Sicher aber betrachtet der hl. Gregorius Ps. 39, 6 und Matth. 20, 16 (oder 22, 14) als Parallelstellen von gleicher Bedeutung in seiner Erklärung zu Job l. 25, c. 8 n. 21 (*Migne* 76, 333 334). Dort will er die Wahrheit erhärten, daß die Zahl der Auserwählten eine ganz bestimmte sei, daß aber jene, die verloren gingen, nicht in derselben miteinbegriffen seien, sondern nebenher und über sie hinausgehen: Unde Propheta intuens tantos hoc Ecclesiae tempore specietenus credere, quantos nimirum certum est electorum numerum summamque *transire*, ait: Multiplicati sunt super numerum. Ac si diceret: Multis Ecclesiam intrantibus, *etiam* ii ad fidem specietenus regni veniunt, qui a numero regni coelestis excluduntur, quia electorum summam sua videlicet multiplicitate *transcendunt*. Und damit ja kein Zweifel sei, wie er die Psalmenstelle aufgefaßt wissen will, fügt er eine zweite Stelle hinzu: Exibit ultra normam mensurae (Jer. 31, 38), quia (multitudo crescens in Ecclesia) ad eos quoque extenditur, qui normam justitiae transeuntes *intra* mensurae coelestis numerum non sunt; und noch eine dritte: Unde per Isaiam quoque eidem Ecclesiae dicitur: Ad dexteram enim et ad laevam dilataberis etc. In tanta

---

[1]) Auch bei Erklärung von Matth. 22, 14 (Homil. in Evang. 38, *Migne* 76, 1290) sagt er von der relativ geringen Zahl der Auserwählten nichts, sondern betont nur: si sumus electi nescimus.

quippe multitudine gentium ad dexteram extenditur, dum quosdam justificandos suscipit; ad laevam quoque dilatatur, dum ad se *quosdam etiam* in iniquitate permansuros admittit. *Propter hanc multitudinem, quae extra electorum numerum jacet, in Evangelio Dominus dicit: Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Wenn also in der 19. Homilie Psalm 39, 6 und Matth. 20, 16 wieder zusammen aufgeführt werden, so sind sie doch wohl in demselben Sinne zu fassen, wie bei Job, zumal da auch bei Job dieselben praktischen Anwendungen wie in der 19. Homilie gemacht werden[1]). Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß der hl. Gregorius unter jene multi vocati auch solche Gläubige rechnet, auf welche die Rüge des hl. Paulus bezüglich der judaisierenden Glieder der Kirche von Kreta (Tit. 1, 16) paßt, oder auch solche, die specietenus glauben[2]); mithin scheint, wie oben bereits angedeutet wurde, der hl. Gregorius die Kirchenmitglieder nach der Weise des hl. Augustinus aufzufassen und daher außerhalb unserer Controverse zu stehen[3]). Vollends können jene Theologen, welche annehmen, daß es mehr Engel als Menschen gebe, sich in unserer Frage auf den hl. Gregorius ganz und gar nicht berufen; denn einerseits ist es die gewöhnliche Lehre der Theologen, daß die Mehrzahl der Engel gut geblieben sei, andererseits lehrt der hl. Gregor ausdrücklich, daß zum himmlischen Jerusalem so viele aus dem Menschengeschlechte aufsteigen werden, als gute Engel dort geblieben seien (Homil. 34 in Evang.). Also auch der hl. Gregorius ist wahrscheinlich kein Vertreter der strengeren Sentenz.

---

[1]) Der hl. Paterius, der Schüler des hl. Gregor, erwähnt die betreffende Psalmenstelle mit folgenden einleitenden Worten: Cum de *stabilitate* electorum et reprobatione malorum fidem intra sanctam Ecclesiam *specietenus* tenentium tractaretur hom. 19 in Evang. et in expos. beati Job l. 25 adjunctum est: Annuntiavi etc. [2]) So nach den eben angeführten Worten des hl. Paterius. Und der hl. Gregorius selbst sagt mit Bezug auf Matth. 22, 13 allgemein: Ibi quippe sub unius damnati specie multitudo *omnis* exprimitur reproborum, cum voce veritatis dicitur: Ligatis pedibus etc. Tunc enim reprobi in exteriores tenebras cadunt, quia nunc in interioribus sua se sponte dejecerunt, ut veritatis lumen *nec credendo nec bene operando* sequerentur. Homil. in Ezech. 1 hom. 9 n. 34 (*Migne* 76, 885). [3]) Die Stelle Mor. 26, 41 n. 76 kann nicht als Einwand gegen uns angeführt werden, denn sie handelt von den schlechten Christen der damaligen Zeit.

11. An dritter Stelle pflegen unsere Gegner als Vertheidiger ihrer Ansicht den hl. Chrysostomus anzuführen und berufen sich namentlich auf eine Stelle in der 24. Homilie (über die Apostelgeschichte), die der Heilige entweder zu Antiochien oder zu Constantinopel hielt. Sie lautet: „Wie viele, glaubt ihr, werden in unserer Stadt gerettet werden? Unangenehm ist, was ich sagen will; dennoch will ich reden: unter so vielen Tausenden kann man keine hundert finden, die gerettet werden; ja auch im Betreff dieser zweifle ich noch". Wir wollen keinen Werth auf die Bedenken legen, die man gegen die Richtigkeit dieser herkömmlichen Uebersetzung des griechischen Textes erhoben hat[1]), sondern einfachhin zugeben, unter den *σωζόμενοι* seien die Auserwählten zu verstehen. Auch so ist in der Stelle ein Beleg für die strengere Meinung nicht im entferntesten enthalten, da sie nur vom Heile ganz bestimmter Einzelner, nicht aber von der Auserwählung der Gesammtheit handelt. Denn was folgt denn für die Katholiken aller Zeiten und aller Länder, wenn nach der Aussage des heiligen Lehrers eine einzelne Stadt so schlecht ist, daß in ihr kaum hundert Auserwählte sind? Zumal da der hl. Chrysostomus auch von jener Minderzahl seiner Zuhörer nicht absolut spricht, vielmehr ist der Sinn seiner Worte nur dieser: Jetzt seid ihr so schlecht, daß wenn ihr euch nicht bessert, kaum hundert gerettet werden. Am Schlusse aber drückt er die Hoffnung und die Bitte aus, daß alle Anwesenden gerettet werden[2]).

Hätte der hl. Chrysostomus wirklich die Ansicht gehabt, daß der geringere Theil der Katholiken gerettet würde, so hätte er sie wohl in seinen Homilien über das Matthäusevangelium ausgedrückt. Aber zur Stelle Matth. 22, 14 erwähnt er mit keinem Worte die geringe Zahl der Auserwählten, zu Matth. 7, 14 gibt

---

[1]) Quot putatis in urbe nostra esse qui salutem consequentur? Molestum quidem est quod dicturus sum, dicam tamen. In tot millibus non sunt centum qui salutem consequantur; sed de illis etiam dubito. *Πόσους οἴεσθε ἐν τῇ πόλει τῇ ἡμετέρᾳ εἶναι τοὺς σωζομένους; Ἐπαχθὲς μέν ἐστιν, ὅ μέλλω λέγειν· ἐρῶ δὲ ὅμως. (Οὐκ ἔστιν ἐν τοσαύταις μυριάσι ἑκατὸν εὑρεῖν τοὺς σωζομένους· ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τούτων ἀμφισβητῶ).* *Migne* 60, 190 s. [2]) Die in derselben Homilie stehenden Worte: Multo plures sunt, qui in gehennam incidunt, sed majus quam illa est regnum, etsi paucos habeat, stützen die Beweiskraft der oben angeführten Stelle nicht, denn sie sind ganz allgemein gesagt, und nebst vielen anderen ähnlichen Beispielen dazu vorgebracht, um den Satz zu beleuchten: Nicht auf die Menge, sondern auf die Trefflichkeit kommt es überall an.

er sich alle Mühe, den Zuhörern zu zeigen, daß der Weg zum Leben nicht so schwer sei, da ja der Erlöser auch sage: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht". Darin sei kein Widerspruch: Certe si attenderis, hic etiam declarat, illam admodum esse levem et facilem, nämlich wegen der Kürze der Leiden und der Ewigkeit des Lohnes, der uns winkt. Ja noch mehr: Hoc ipsum vero, quod eam arctam appellat, maxime confert ad eam facilem reddendam, admonens illos ut vigilent[1]). Die Worte: pauci sunt qui inveniant eam, erklärt er allgemein, ohne Einschränkung auf die Glieder der wahren Kirche. Bei Erklärung von Matth. 20, 16 aber ist der Gedankengang ähnlich wie in der obigen 34. Homilie, nur ist das Thema hier das Almosengeben. Wenn schon die Pharisäer trotz ihrer reichlichen Zehntenspenden nichts Erhebliches gethan für den Himmel, wie wird es euch ergehen, die ihr viel weniger gebet? Mit Recht also sagte er[2]): „Wenige werden gerettet". Indes braucht ihr die Hoffnung nicht aufzugeben; ihr könnt alle das Heil erreichen, wenn ihr nur Almosen geben wollt und euere Seelenwunden heilet. Aus dieser Gedankenreihe folgt nur soviel, daß der Heilige den geizigen Zuhörern droht, sie würden, wenn sie sich nicht besserten, durch ihr eigenes Schicksal die Wahrheit bestätigen, daß Wenige selig würden. Ob aber diese „Wenigen" mit allen Menschen, oder mit allen Getauften, oder aber nur mit den Katholiken allein zu vergleichen seien, bleibt dahingestellt.

Noch eine Stelle aus den Schriften des hl. Chrysostomus wird gegen unsere mildere Ansicht aufgeführt; sie ist entnommen aus seiner Vertheidigungsschrift des Einsiedlerlebens[3]). Der Zusammenhang ist dieser: Allen denen, auf deren Betreiben und Mitwirken hin die Mönche aus ihren gottgeweihten Stätten vertrieben und in den gefährlichen Strudel des Weltlebens wieder zurückversetzt worden seien, drohe Gottes Strafgericht. Denn die Mönche zur Rückkehr in die Stadt zwingen, heiße, in Anbetracht der herrschenden kläglichen Zustände, soviel, als sie in die Hände der verruchtesten Dämonen überliefern. Man wendet ihm ein: das heiße ja einfachhin

---

[1]) Vgl. homil. 90 (al. 91) in Matth. 28. [2]) *Xantes Mariales* (l. c.) sagt zur Stelle: Clare de mente *alterius* refert, non injuria dictum ex christianis plures damnari. Er las nämlich statt jure ergo *dixit* wahrscheinlich: jure ergo dixerunt. Thatsächlich lautet kein Schrifttext wörtlich: Pauci salvi fiunt. [3]) Adversus oppugn. vitae mon. l. 1 n. 8 (*Migne* PG 47, 329 s.).

alle Stadtbewohner verdammen, man brauche doch, um selig zu werden, nicht in die Einöde zu gehen. Darauf antwortet er: Quodsi multitudinem civium proferens (τὸ πλῆθος τῶν ἐν τῇ πόλει) illa tu mihi pudorem et metum incutere putes, ne totum orbem damnari patiar (ὡς οὐκ ἀνεξόμενον καταδικάσαι τὴν οἰκουμένην ἅπασαν), assumpta Christi sententia cum illa adversus hanc tuam objectionem stabo. Neque enim tam audax facinus admittes, ut etiam ejus, qui nos judicaturus est, sententiae obsistas. Quid igitur ille dicit? Angusta est, inquit, janua et arcta via, quae ducit ad vitam et pauci sunt, qui inveniunt eam. Si vero pauci sunt, qui inveniunt, sane longe pauciores, qui ad finem ejus pervenire poterunt. Neque enim omnes, qui principium adierunt, ad finem ejus pertingere potuerunt, sed alii ipso statim initio, alii in medio, alii in ipso fere portu naufragium fecerunt. Rursumque multos ait esse vocatos paucosque electos. Cum itaque Christus majorem esse pereuntium partem dicat, in paucis vero salutem praefinitam esse asseveret, quid adversum me pugnas?

Daraus schließen unsere Gegner so: Der Heilige redet zu Katholiken, bedroht Katholiken mit jenen Aussprüchen Christi, also sind nach ihm nur wenige Katholiken auserwählt. Der Schluß ist bestechend, aber dennoch falsch. Zwar wendet der hl. Chrysostomus die erwähnten Schriftstellen auch auf die Katholiken an, aber nicht auf sie allein. Denn in derselben Schrift[1]) sagt er von diesen Aussprüchen Christi: Cum dicit: Venite ad me omnes etc., non monachis tantum loquitur, sed toti generi humano (πάσῃ τῶν ἀνθρώπων φύσει), cumque jubet per angustam incedere viam, non illos modo sed omnes homines alloquitur: et animam suam odio habere in hoc mundo et *similia omnia* universis pariter praecepit. Sodann stellt er den „Wenigen", welche den Weg des Lebens finden, ausdrücklich andere entgegen, welche, nachdem sie ihn gefunden, entweder gleich am Anfange oder in der Mitte oder am Ende ihn wieder verlassen. Am natürlichsten aber erklärt man jene, die den Weg erst finden, von jenen, die mit dem Glauben das christliche Sittengesetz übernehmen, mithin wäre der Sinn: Verhältnismäßig Wenige treten in die Kirche ein und diese Wenigen werden nochmals gelichtet, also werden im ganzen nur Wenige selig. Daß dieses der Sinn seiner

[1]) L. 3 n. 14 (*Migne* l. c. 374 in fine).

Worte sei, erhellt drittens aus dem Hinweis auf die geringe Zahl der unter Noe geretteten Menschen (unmittelbar nach der oben citierten Hauptstelle). So wenig wie damals dürfe man heute an der geringen Zahl der Geretteten Anstoß nehmen. Naturgemäß macht er sich stillschweigend sofort im Sinne seiner Gegner den Einwurf: Aber wir sind ja keine Heiden, sondern Christen; und er fügt mit neque enim etc. die Antwort an. Jetzt wird er wohl deutlich sagen müssen, daß die Aussprüche Christi über die geringe Zahl gerade, ja ausschließlich von den Christen gelten, sonst hat er sich vergeblich auf sie berufen! Doch seine Antwort lautet ganz anders, so nämlich, wie nach unserer bisherigen Auseinandersetzung sie lauten mußte: ihr seid gerade so schlecht, ja noch schlechter, als die Menschen zu Noes Zeiten, und deswegen gelten auch von euch die Worte Christi, trotzdem ihr getauft seid. Endlich könnte man auch noch fragen: Wer waren denn jene „Christen", die er so anredete? Waren es wirklich lauter Katholiken, oder wenigstens solche Katholiken, von denen er voraussetzte, sie würden bis zum Tode rechtgläubig bleiben? Letzteres ist sehr zweifelhaft. Denn der Kaiser, unter dem die genannten Culturkampfsverordnungen gegen die syrischen Mönche ergingen, war der Arianer Valens; die Schrift erschien um das Jahr 375, also zu einer Zeit, in der die Kirche noch an den Wunden blutete, die ihr Julian geschlagen und in welcher unter der Protection des arianischen Kaisers ein neuer Sturm von neuem Spreu aus der Tenne der Kirche hinwegzufegen drohte. Aus all diesen Gründen also folgt, daß aus der besagten Stelle nichts Stichhaltiges gegen unsere mildere Sentenz gefolgert werden kann.

12. Die Berufung auf die Auctorität des hl. Hieronymus können wir kurz abfertigen. Der Brief ad Celantiam ist zweifelhaft; was er in seinem Commentar zu Isaias sagt, haben wir theilweise bereits gehört. Zum 24. Capitel, worauf man sich insbesondere berief, citiert er zwar die Worte: Multi vocati, pauci vero electi, versteht aber unter diesen „Wenigen" jene kleine Schaar Getreuer, die gegen Ende der Welt lebend, allen Verführungskünsten des Antichrist siegreich widerstehen werden[1]). Aus seinen Commen-

[1]) *Hi igitur qui remanserint*, et *post vindemiam* mundi atque *pressuram*, manus quieverint *Antichristi persequentis effugere* sive poenae imminentis ardores, levabunt voces suas in sublime, Deumque laudabunt. Quando venerit Dominus in gloria Patris sui cum

taren zu den hier einschlägigen Stellen des Matthäus kann ebenfalls nichts gefolgert werden[1]).

13. Ruiz beruft sich bei Erklärung des Textes Matth. 7, 14 auch auf die Rede des hl. Gregor von Nazianz[2]); was ihm diese Auctorität leisten soll, sagt er nicht genau, sondern citiert ihn einfach am Ende seiner eigenen Auseinandersetzung. Thatsächlich ist in den Worten des hl. Gregorius nicht die mindeste Bestätigung dafür enthalten, daß von den Katholiken nur der geringere Theil selig werde. Der Zweck der genannten Rede war, den von Wissensdünkel aufgeblasenen und nach pikanten Wortkämpfen verlangenden Häretikern auseinanderzusetzen, mit welcher Ehrfurcht und bescheidenen Zurückhaltung man über Gott sprechen und disputieren müsse; die Gegner, sagt er, trieben mit allem Heiligen ein ärgerliches Spiel. Diese dialectici et loquaces meinten, alle Leute müßten hochgelehrte, redefertige Theologen sein, und doch gebe es — das räumten auch die Gegner ein — auf der sicheren Grundlage des Glaubens verschiedene Lebensstände, verschiedene Wege zu den Wohnungen des Himmels. Es genüge, mit Auszeichnung den einen engen Pfad der Tugend zu wandeln. Diesen läßt sich der Heilige vom Gegner in folgenden Worten beschreiben: Unam sane esse, si virtutem spectes; haec enim unica est, licet in multas partes secetur; verum angustam propter sudores et quia non a multis teritur, siquidem multitudinem eorum cogites, qui contrario itinere per vitium gradiuntur. Dieser Beschreibung stimmt Gregorius bei. Wir haben also nichts anderes, als eine sehr kurze Paraphrase der Worte des Evangeliums; dieselbe hat für die Ansicht von Ruiz nicht mehr und nicht weniger Beweiskraft als der Text Matth. 7, 14.

14. Aus dem Commentar des hl. Hilarius zu Matth. 7, 14 wird folgende Stelle[3]) als Stütze für die strengere Sentenz ange-

---

Angelis sanctis, et cum *viderint* in majestate regnantem, *tunc* hinnient in equorum similitudinem, laetitiae magnitudine gestientes et hinnient de mari hujus saeculi. . In Is. l. 8.

[1]) Zu Matth. 22, 14 sagt er: Multi autem sunt vocati, pauci vero electi. Omnes parabolas brevi sententia comprehendit: quod et in opere vineae et in aedificatione domus et in convivio nuptiali non initia, sed finis quaeratur. Die Stelle Matth. 20, 16 erklärt er nicht weiter, was er aber zu Matth. 7, 14 sagt, ist eher zu unsern Gunsten. [2]) Oratio 27 (al. 33), theologica 1 (*Migne* PG 36, 14—22). [3]) *Migne* 9, 952 s.

führt: Arduum in coelum iter *hominis* est et aditus angustus ac tenuis, caeterum perditionis via lata est. Hanc plures obtinent, illam porro pauci inveniunt. Paucis enim damna rerum praesentium cara sunt. (Folgt eine enumeratio partium).. Et quia paucorum esset viam angustam invenire, fraudulentiam eorum, qui eam se quaerere mentirentur, exponit dicens: Attendite a pseudoprophetis etc. Ganz klar stellt der hl. Lehrer den Wenigen, welche den Weg finden, die falschen Propheten gegenüber, die ihn nicht finden, sondern heuchlerischer Weise nur vorgeben, daß sie ihn suchen. Diese also, die den Weg thatsächlich nicht suchen und nicht finden, sind als die „Vielen" oder als Theil der Vielen jenen „Wenigen" entgegengesetzt. Mit Unrecht aber würde man die falschen Propheten und die Heuchler auf lebenslänglich gläubige Katholiken beschränken; denn dazu ist weder aus dem Zusammenhange noch aus einem Ausdrucke ein zwingender Grund vorhanden, im Gegentheile werden die „Wenigen" am Ende dieses Abschnittes geschildert als „vollkommenen Glaubens" und der Gedanke nahe gelegt, daß die „Wenigen" auch mit Häretikern oder Apostaten in Gegensatz gebracht werden, nicht mit sittenlosen Gläubigen allein, wie er denn auch ganz allgemein gleich anfangs sagte: arduum in coelum iter *hominis* est.

15. Daß man auch Origenes (Comment. zu Matth. 22, 14) als Zeugen dafür anrief, daß die „vielen Berufenen" nur Katholiken seien, ist vielleicht einzig der Nichtbeachtung des Originaltextes zuzuschreiben. Es hat nämlich die alte lateinische Uebersetzung gerade die für unsere Frage entscheidenden Worte des griechischen Originals weggelassen. Gegen Schluß der Parabel steht folgender Satz: *Ἐπιφέρει δὲ ὅλῃ τῇ παραβολῇ διὰ μὲν τοὺς πολλοὺς τῶν κεκλημένων καὶ μὴ γενομένων ἀξίων τό· Πολλοὶ γάρ εἰσιν οἱ κλητοί· διὰ δὲ τοὺς εἰςελθόντας εἰς τὸν γάμον καὶ [ἀνακληθέντας] ἀνακλιθέντας ἐκεῖ ὡς ὀλίγους, τό· Ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*[1]). Zum Verständnis dieser Worte wollen wir vorausschicken, was Origenes schon vorher in Bezug auf dieselbe Parabel gesagt hatte: *Καὶ ἐπιφέρεται τῇ ὅλῃ παραβολῇ διὰ τὸ πολλοὺς δεδηλῶσθαι τοὺς κληθέντας, οὐ πάντας δὲ ἐληλυθέναι ἀλλ' ὀλίγους ἐξ αὐτῶν, τό· Πολλοί εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*[2]). Aus

---

[1]) *Migne* 13, 1548. [2]) L. c. 1530. Auch diese Worte fehlen an der entsprechenden Stelle der alten lateinischen Uebersetzung.



diesen beiden Stellen geht klar hervor, daß Origenes den Vers 14 als die Schlußworte der ganzen Parabel auffaßte, indem er hervorhebt τῇ ὅλῃ παραβολῇ und ὅλῃ τῇ παραβολῇ. Folgerichtig verstand er unter den „vielen Berufenen" alle, an die überhaupt der Ruf ergangen war: διὰ τὸ πολλοὺς δεδηλῶσθαι τοὺς κληθέντας, οὐ πάντας δὲ ἐληλυθέναι, so daß auf der einen Seite als „Berufene" stehen alle blos Geladenen und von den Gekommenen die, welche nicht für würdig befunden wurden, auf der anderen Seite als „Auserwählte" die, welche so zur Hochzeit kamen, daß sie dort auch am Mahle theilnahmen. Wenn dann Origenes mit Rücksicht auf seine Zuhörer die zweite Abtheilung der „Berufenen" (καὶ μὴ γενομένων ἀξίων) noch näher schildert, und in dem notorisch schlechten Verhalten volkreicher „kirchlicher" Genossenschaften seiner Zeit eine Bestätigung der Worte des Herrn (Vers 14) erblickt[1]), so kann diese Anwendung doch sicher der obigen Auseinandersetzung der Stelle keinen Eintrag thun und wird daher mit Unrecht gegen uns vorgebracht. Zu Matth. 20, 16 spricht sich Origenes sehr kurz aus: Ἔσονται οὖν πολλοὶ τῶν ἐσχάτων πρῶτοι, καί τινες τῶν πρώτων κληθέντων ἔσχατοι· καὶ γὰρ οἱ κλητοὶ μὲν πολλοί, οἱ δὲ ἐκλεκτοί εἰσιν ὀλίγοι[2]). Wenn man aus dieser spärlichen Erklärung überhaupt etwas herauslesen kann, so wäre es theilweise die Ansicht, die wir oben von Jansenius und Vasquez vertreten sahen, daß nämlich von den Juden nur einige wenige gerettet würden, nämlich die Apostel und jene, die aus den Juden glaubten, während die Mehrzahl derselben verloren gehe. Diese Deutung legt Origenes in mehreren Aussprüchen nahe, zB. bei Erklärung der „Ersten" und „Letzten" bei Matth. 19, 30[3]).

Das also sind die hauptsächlichsten Einwürfe, die gegen eine mildere Auffassung über die Zahl der auserwählten Katholiken aus den Schriften der hl. Väter gemacht zu werden pflegen. Wir haben in unserer Widerlegung gar nicht in Erwägung gezogen, ob die hl. Väter an den betreffenden Stellen blos ihre persönliche Meinung vortragen oder aber als Zeugen der geoffenbarten Lehre haben sprechen wollen; auch sahen wir davon ab, ob, falls unsere Gegner die Väterstellen richtig aufgefaßt hätten, man von einem Consensus ss. Patrum in dieser Frage reden könnte. Wir haben vielmehr die Einwände gleich an der Wurzel angegriffen und

---

[1]) L. c. 1548 s. [2]) L. c. 1362. [3]) L c. 1331 1335.

gezeigt, daß die Auslegungen, die zu den betreffenden Stellen gegeben wurden, unbegründet und unerwiesen sind.

III. Die theologischen Gründe.

16. Wir kommen zu der dritten Beweisgruppe unserer Gegner, den theologischen Schlüssen und historischen Gründen. Den hauptsächlichsten derselben, der in allen möglichen Schattierungen bei Theologen und namentlich bei Predigern wiederkehrt, hat Ruiz, nach seiner Weise klar und knapp, in folgende Form gegossen: Potissima probatio sit hic syllogismus. Quilibet peccator, moriens sine vera poenitentia, reprobatur; sed ex fidelibus Christianis multo plures sunt peccatores morientes sine vera poenitentia; igitur ex fidelibus Christianis multo plures reprobantur, quam salvantur. Major est de fide, minor vero probatur per singulas partes.

Hören wir zunächst einen der bekanntesten Beweise dieses Untersatzes, denjenigen, den Massillon in seiner Predigt von der geringen Zahl der Auserwählten geführt hat. Da ein in Unschuld verbrachtes Leben ein Vorrecht weniger Seelen sei, so bleibe nichts übrig als das Leben der Buße; bußfertig leben aber sei durch unsere eigene Schuld fast noch seltener. Denn was ist denn ein Büßer? Und nun folgt eine übertriebene Schilderung der wahren Buße, die zwar dem hohen sittlichen Ernste Massillons alle Ehre macht, aber die Grundsätze, welche von den Moraltheologen über die ausreichende gute Verfassung der Pönitenten gegeben werden, bestreitet und jede wahre Bekehrung von heroischen Thaten abhängig macht. Nach Massillon versagt sich der bußfertige Sünder auch die unschuldigsten Vergnügen; er betrachtet seinen Körper als einen Feind, den man schwächen, als einen Rebellen, den man züchtigen, als einen Schuldigen, dem man fast alles verweigern muß; er muß nur leben, um zu leiden usw. Am Ende dieser Beschreibung ruft er aus: „Wo sind unter uns die Büßer dieser Art? Wo sind sie?" Dann geht er über auf die alten strengen Bußkanones; dieselben hätten zwar jetzt keine Geltung mehr, aber der Büßer müsse wenigstens einiges aus freien Stücken unternehmen. Massillon scheint also vorauszusetzen, daß die alten Kirchenbußen das nothwendige Mittel zum Erlaß der ewigen Strafen gewesen seien; und doch konnte ja bekanntlich auch in der alten Kirche der Sünder von der Schuld und ewigen Strafe frei sein, ehe er auch nur einen Augen-

blick den strengen Bußübungen sich unterzogen hatte. Als Antwort auf diese übertriebenen Anforderungen an den Sünder mögen die herrlichen Worte des P. Lessius dienen: *Potuisset* quidem, et merito, divina Bonitas, multas et diuturnas a nobis asperitates exigere, sed prae nimia dulcedinis suae abundantia *noluit;* verum sola a nobis peccatorum displicentia cum proposito emendationis requisita, externas quasdam caeremonias numero paucissimas, usu facillimas, virtute efficacissimas, forma decentissimas, significatione sanctissimas constituit, quibus hunc (meritorum Christi) thesaurum, unaque reconciliationem, adoptionem et jus vitae aeternae inclusit, ut eo ipso quo caeremoniis illis utimur, ista omnia bona consequamur[1]). Er meint die hl. Sacramente und spielt auf die bekannte Stelle des hl. Augustinus an[2]).

Möge also, an Stelle des mißglückten Versuches von Massillon, Ruiz selber seinen oben aufgestellten Satz beweisen, daß der größere Theil der Sünder ohne wahre Buße sterbe. Viele Sünder, sagt er, haben gar keine Zeit zur Bekehrung, indem sie plötzlich vom Tode überrascht werden. Darauf ist zu erwiedern, daß, im Vergleich zu den vorhergesehenen Todesfällen, jene selten sind, die so plötzlich erfolgen, daß gar keine Zeit mehr zur Vorbereitung vorhanden ist; unter denen aber, die so plötzlich sterben, befinden sich sowohl Gerechte als Sünder. Der erste Punkt also beweist nicht viel[3]). Aber, entgegnet Ruiz, und mit ihm eine ganze Anzahl von Predigern: eine Bekehrung auf dem Todbette ist schwer sowohl wegen der Schmerzen und der Bekümmernis vor dem nahen Tode, als auch wegen der Sorgen um die Angehörigen, wegen der Heftigkeit der Versuchungen und dergleichen Hindernisse mehr. Allein wir möchten fragen, ob denn wirklich die Mehrzahl der erwachsenen

---

1) De perf. morib. div. l. 12 c. 12: de beneficio thesauri perpetui meritorum Christi. 2) Contra Faust. 19, 13. 3) Häufig hört man den Einwand, daß bei plötzlich erfolgtem Tode nur sehr wenige noch einen guten Gedanken faßten, da die Mehrzahl, wenn sie überhaupt in jenem Augenblicke noch eines Gedankens fähig sei, nur daran denke, wie sie ihr Leben rette. Als Beleg führt man die Aussagen jener an, die solche Todesgefahren, zB. Schiffbruch, Sturz aus der Höhe, Feuersgefahr u. dgl. durchgemacht hätten. Die Antwort darauf ist sehr einfach: Wie können solche Leute, die nach Gottes Vorwissen dem Tode entronnen sind, aus Erfahrung wissen, wie groß die Gnadenerweise des barmherzigen Gottes gegen jene sind, die nicht allein von einer Todesgefahr, sondern vom Tode selber plötzlich überrascht werden?

Katholiken erst auf dem Todbette sich bekehre. Wenn unsere Gegner das annehmen, so bauen sie ihre ganze Beweisführung auf eine eingebildete Thatsache; wenn sie es aber nicht annehmen, haben ihre oben angeführten Beweisstücke keine Kraft. Zunächst also wollen wir gerne zugeben, daß, wenn jemand absichtlich seine Bekehrung von Jahr zu Jahr verschiebt, wenn er von einem Laster in das andere sich stürzt und die ganze Sorge um seine Seele in dem Vorsatze bestehen läßt, am Ende des Lebens erst sich zu bekehren: daß ein solcher große Schwierigkeiten haben wird, auf dem Todbette noch alles wieder gut zu machen. Von solchen Sündern handeln die Aussprüche der hl. Väter, von dieser Art von Bekehrung sagt der Magister, und sagen mit ihm die Scholastiker: „gefährlich ist es und schwer, daß ein Sünder in der Todesstunde erst wahre Reue erwecke". Aber, Gott sei Dank, die Mehrzahl der Katholiken gehört nicht zu dieser Klasse von Sündern; vielmehr ist der gewöhnliche Vorgang dieser, daß sie nach dem Falle sich wieder erheben, dann vielleicht wieder fallen und sich wieder erheben, und so nach allerlei Fällen und Bekehrungen endlich ihr Ende herannahen sehen, die Einen kurz nach ihrer letzten Bekehrung und noch im Stande der Gnade, die Andern mit einer neuen Sünde befleckt. Was diese Letzteren angeht, so hat man mit Unrecht die Schwierigkeit der Aussöhnung mit Gott als außergewöhnlich dargestellt. Da die Schmerzen oder die Versuchungen heftiger sind, wird Gott auch seine Gnaden entsprechend vergrößern[1]). Auch darf man wahrlich nicht annehmen, daß die Heiligen Gottes und namentlich der hl. Schutzengel in jener entscheidenden Stunde weniger um die Rettung des Sterbenden als die bösen Geister um dessen Verdammung sich bemühen. Sodann haben vielleicht manche die Schwierigkeit einer Bekehrung auf dem Todbette deshalb für so groß gehalten, weil sie fälschlicher Weise annahmen, zum Empfang des Bußsacramentes sei von Seiten des Pönitenten vollkommene Reue erforderlich; aber darin besteht ja gerade die große Wohlthat der Sacramente des neuen Bundes und das außerordentliche Glück, ein Glied der wahren Kirche zu sein, daß der Katholik, zumal in der Todesstunde, mit verhältnis-

[1]) Experientia videmus, divinam bonitatem maxime in hora mortis, ubi est majus periculum damnationis, Christianos adjuvare multis auxiliis tam internis quam externis. Diese Erfahrung, die der alte Kapucinerprovinzial von Baudin in Frankreich gemacht hat, wird von vielen Seelsorgern bestätigt.

mäßig geringer Vorbereitung die verlorene heiligmachende Gnade wieder erwerben kann. Diese trostreiche Wahrheit wird vernünftigerweise niemand als Anlaß zur Lauheit und Gleichgiltigkeit nehmen, denn der Einzelne hat nie die Sicherheit, daß er nicht im Stande der Sünde eines plötzlichen Todes sterbe. Auf diese Ungewißheit des Todes und ähnliche Wahrheiten möge der Prediger die Gläubigen aufmerksam machen, anstatt durch übertriebene Schilderungen von der Schwierigkeit der Bekehrung den Sterbenden die Hoffnung, zu der sie auch im Augenblicke des Todes unter Todsünde verpflichtet sind, allzu schwer zu machen[1]).

Gegen diese Ausführungen wendet man ein: In Dörfern und Städten, wo gute Priester ein im ganzen gut katholisches Volk regelmäßig pastorieren können, würden allerdings die meisten Katholiken gerettet[2]), aber man brauche nur einmal Umschau, nicht unter den Menschen überhaupt, sondern in der Kirche zu halten, das Leben der meisten Katholiken abzuwägen nach den Forderungen, welche im Evangelium zur Erreichung der ewigen Seligkeit gestellt werden, und man werde zum Schlusse gelangen: Nur die Minderzahl wird gerettet[3]). — Gegenüber den Sittenschilderungen, in denen namentlich gewisse Prediger über Gebühr sich gefielen, wollen wir, zur Ehre der katholischen Kirche, zunächst darauf hinweisen, daß überhaupt das Böse gewöhnlich mehr in die Augen fällt als das Gute, daß Uebelthaten und Verbrechen entweder der öffentlichen Ahndung und Zucht anheimfallen oder sonst von den Angehörigen und der Umgebung des Sünders tiefer und nachhaltiger empfunden werden als die guten Thaten, die ihrer Natur nach bescheiden und anspruchslos, häufig unvermerkt von den Menschen entgegengenommen werden wie der Strahl der Sonne und die frische Luft und so viele andere natürliche Wohlthaten, die man erst dann als solche erkennt, wenn man sie einmal entbehren muß. Geschieht ein Aergernis in der Kirche, dann zeigt man mit Fingern darauf, aber dem tausendfachen Guten, das täglich vor unsern Augen geschieht, wird weniger

---

[1]) Ueber die Thätigkeit der Seelenkräfte in den letzten Augenblicken des Lebens vgl. „Briefe über das Fegfeuer“. Regensburg, Pustet 1883.
[2]) Das gibt auch C. a Lapide zu. [3]) Vous conclurez bientôt avec moi que peu de personnes se sauvent dans le sein même de la véritable religion, parceque peu vivent suivant les principes et les règles de cette même religion. *Fr. Jard*, prêtre doctrinaire, Serm. 7 sur le petit nombre des élus. Migne, collection l. c. t. 42 p. 1553.

Beachtung geschenkt. Und selbst wenn man den Willen hätte, auch vom Guten in gleichem Maße wie vom Bösen Kenntnis zu nehmen, so wäre es dennoch einfachhin unmöglich, ein annähernd entsprechendes Bild vom ethischen Zustande der ganzen Kirche zu gewinnen. Dazu müßte es ja gestattet sein, einen Einblick in die Herzen, in die Absichten der Einzelnen zu thun; denn es ist sicher, daß Tausende von Menschen subjectiv entschuldbarer sind, als sie äußerlich erscheinen. Sodann müßte man die ganze Kirche überschauen können, da ja häufig, während an dem einen Orte die christliche Zucht darniederliegt, sie anderswo zur selben Zeit desto herrlicher erblüht. Endlich, wer will sich erkühnen, das kirchliche Leben der Gegenwart oder dieser oder jener Periode des Unglücks und der Erschlaffung einfachhin zu identificieren mit dem Zustande der Kirche aller Zeiten? Oder wer weiß denn, wie das kirchliche Leben nach uns beschaffen sein wird? Da also hier, um mich so auszudrücken, das statistische Material gänzlich unzuverläßig ist, so läßt sich ein Erfahrungsbeweis inbetreff der Auserwählten nicht geben. Dieser „Erfahrungsbeweis" hat noch einen andern schwachen Punkt, wir meinen den unrichtigen Maßstab, den die Gegner an das Leben der Katholiken anlegen. Nicht den Maßstab der christlichen Vollkommenheit kann man in unserer Frage anlegen, sondern nur den der schwerverpflichtenden Gebote. Aber, sagen unsere Gegner, der Maßstab, an dem wir das Leben der meisten Katholiken als unzulänglich erfinden, sind einfach die Worte des Herrn: „Eng ist der Weg". Wir geben zu, daß diese Worte auch eine Anwendung auf Katholiken und auf den Weg von der Taufe zum Himmel zulassen; wir räumen ein, daß auch für den Katholiken das Leben kein Spiel, sondern eine furchtbar ernste Sache ist. Aber man hätte bei Erklärung dieses ernsten Wortes des Heilandes nie außer Acht lassen sollen, daß auch sein anderer Ausspruch unfehlbare Wahrheit ist: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht" (Matth. 11, 30), daß mithin dem Katholiken der Weg nicht enger gemacht werden darf, als es diese ermunternden Worte zulassen, zumal da dieselbe unfehlbare Wahrheit durch den Apostel Johannes verkündigt: „Und Seine Gebote sind nicht schwer" (1 Joh. 5, 9). Bellarmin hat, durch einen Einwurf der Häretiker gedrängt, die richtige Antwort gegeben[1]): „Das Gesetz des Herrn ist schwierig und leicht zugleich. Schwierig aus der Natur der Sache, weil es schwer ist,

[1]) Controv. V l. 2 c. 13 de monachis.

die richtige Mitte, worin ja die Tugend besteht, zu finden, während man nicht leicht vom Ziele abirrt; schwieriger wird es auch noch infolge der gefallenen Natur ..; aber leicht ist es für den, der die Gnade und Liebe besitzt; denn die Gnade heilt die Natur, lenkt und leitet sie auf die richtige Mitte". Aehnliche Auseinandersetzungen sind bei den hl. Vätern nicht selten[1]). Zwar nimmt die Gnade das Joch und die Bürde des Gesetzes Christi nicht einfachhin weg; es bleibt ein Joch, es bleibt eine Bürde, aber die Gnade erleichtert und versüßt alles[2]). Worin bestünde denn das von den Propheten mit Entzücken beschriebene Heil der messianischen Zeit, worin die in den Evangelien und Apostelbriefen so hoch gepriesene Gnade Jesu Christi, wenn trotz alledem es für den Menschen so außerordentlich schwer wäre, sein Heil zu wirken! Daher sagt P. von Palacio: „Wenn die Schwierigkeiten so groß wären, (wie die rigoristischen Prediger in übertriebener Weise sie schildern), dann wäre der Herr umsonst in die Welt gekommen, uns selig zu machen"[3]). Faßt man dagegen die zum Seelenheil gestellten Anforderungen nicht höher, als sie Gott selbst in seiner Güte hat stellen wollen, dann ist den Gegnern das Fundament ihres Erfahrungsbeweises entzogen, und das um so mehr, als es eine der wesentlichsten Aufgaben der wahren Kirche ist, mit unermüdlicher Geduld ihren gefallenen Gliedern immer und immer wieder durch das heilige Bußsacrament die verlorene Gnade zurückzustellen und allen, insbesondere aber den Sündern, in der entscheidenden Stunde des Todes mit aller Liebe und Sorgfalt beizustehen[4]).

Eine Bestätigung für ihre strenge Ansicht glauben unsere Gegner in einer Erzählung zu finden, die schon vom hl. Vinzenz

---

[1]) Vgl. *S. Chrysost.* in Matth. 7, 14. *S. Bernard.* serm. 26 (l. c. p. 622 B.) *S. Bernardin. Sen.* serm. 3. de excell. div. am. (ed. de la Haye, t. 2. Venetiis 1745). [2]) Nam et rota non tollit aut minuit pondus rhedae, imo multo auget, et tamen novo hoc onere facit eam velocius agi. *Coelest. Card. Sfondrati*, Nodus praedestinationis ex sacris litteris .. dissolutus, p. 1 § 2 n. 3. Romae 1696. Nachdem er die Stelle Röm. 10, 6 als Beleg für die verhältnismäßige Leichtigkeit des christlichen Gesetzes erwogen, fügt er mit Bezug auf Matth. 11, 30 bei: Ubi nota, cum omnes homines ad jugum Evangelicum ferendum ea ratione invitentur, quod sit leve et suave, sequi id intelligendum esse etiam secundum vires ferentium, quas a Deo acceperunt; alioquin frustranea esset et vana invitatio. [3]) Enarratio in Evang. S. Matth. 7, 14 (Constantiae 1605). [4]) Cf. Conc. Trid. sess. 14 Doctr. de Sacram. Extr. Unct.

Fererius auf der Kanzel angeführt und nach ihm in die verschiedensten theologischen Werke aufgenommen wurde. Ein Erzdiakon der Kirche von Lyon, der nach Niederlegung seines Amtes lange Jahre als Einsiedler ein strenges Leben geführt hatte, erschien nach seinem Tode dem damaligen Erzbischofe von Lyon. Dieser bat ihn, er möge ihm etwas über die jenseitige Welt erzählen. Da antwortete der Einsiedler: „An dem Tage, da ich selber starb, gingen auf der ganzen Welt dreißigtausend Menschen in die Ewigkeit; von allen diesen wurden nur fünf gerettet, ich selber, der hl. Bernhard und noch drei andere . ., alle andern aber gingen zur Hölle“[1]). Nehmen wir an, die Erzählung sei historisch sicher, was folgt daraus? Daß von allen Menschen wenige gerettet wurden an dem Tage, da der hl. Bernhard starb; daß ferner an demselben Tage auch wenig Katholiken gerettet wurden; allein daraus kann man keinen allgemeinen Schluß ziehen, um so weniger als andere Privatoffenbarungen eher der milderen Ansicht das Wort sprechen, so die Erscheinuug, welche Marina von Escobar hatte[2]), so jene, die Ludwig Blosius erzählt[3]).

17. Endlich müssen wir noch Einiges über den Nutzen oder Schaden anfügen, den eine Predigt über die geringe Zahl der auserwählten Katholiken hat. Denn auch aus der Nützlichkeit der strengeren Lehre glaubte man eine Bestätigung für ihre Wahrheit entnehmen zu können. Alle geben zu, daß eine solche Lehre die Zuhörer mit Furcht und Schrecken erfüllt und bei manchen sehr schlimme Folgen haben kann. Nichts destoweniger sei es, meint Ruiz, an und für sich und allgemein genommen, einfachhin nützlicher, die strengere Ansicht zu predigen, „denn, sagt er, die Pest, welche die Kirche mehr verwüstet, ist nicht Kleinmuth und Furcht vor der Verdammung, sondern vielmehr eine falsche Sicherheit und ein vermessenes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit“[4]). Man könnte vielleicht allerlei dagegen einwenden, daß bei den gläubigen Katholiken das Hauptübel ein vermessenes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sei; zugegeben, es sei so, dann gibt es dogmatisch sichere Predigtstoffe in Menge, die, was solide Frucht für das Seelenheil anbelangt, dasselbe und noch Besseres leisten als

---

[1]) Auch Campadelli erzählt ein Schreckens-Beispiel in seiner Predigt über die Hölle. Predigten auf alle Sonn- und Festtage, 1. S. 167. Freiburg 1867. [2]) Bei *J. Marin*, Theol. spec. t. 1 tr. 3 d. 9. [3]) Monile c. 1. Siehe Ramirez l. c. n. 232. [4]) L. c. sectio 5.

die Meinung von der geringen Zahl der auserwählten Katholiken. Und wenn auch diese Meinung weniger unbegründet und unerwiesen wäre, als sie es thatsächlich ist, so wäre es noch sehr fraglich, ob man sie nicht besser von der Kanzel fernhielte, damit die Schwachen kein Aergernis nehmen. Denn gerade die in Sünden und Lastern versunkenen Katholiken, die man durch eine solche Predigt zu bekehren gedenkt, werden vielleicht infolge ihrer Schwäche nur noch mehr verhärtet, indem sie, der Versuchung zur Verzweiflung nachgebend, sich sagen: Wenn nur wenige selig werden, dann werden es sicher erst jene, die viel besser leben als ich; damit ist aber die geringe Zahl ausgefüllt, und für mich ist keine Aussicht[1]). Die Irrgläubigen aber könnten aus den Schilderungen von der geringen Zahl jener Katholiken, die nach den Grundsätzen Christi leben, Veranlassung zu dem falschen Schlusse nehmen, daß die katholische Kirche die wahre nicht sein könne, weil sie nicht heilig sei, daß man nicht verpflichtet sei, in dieselbe einzutreten, da ja auch in ihr trotz der vielen Mittel doch die Mehrzahl verloren gehe. Also auch von einem Nutzen der strengeren Sentenz kann kaum die Rede sein.

Wir sind am Ende unserer Prüfung der gegnerischen Gründe und wiederholen: keiner ist stichhaltig. Da aber in der heiligen Schrift die Barmherzigkeit und Güte Gottes gegen die Menschen überhaupt und insbesondere gegen die Glieder der Kirche so sehr hervorgehoben wird, so soll man nicht ohne klare Gründe eine so niederdrückende Behauptung aufstellen, wie diejenige ist, daß von den erwachsenen Katholiken die Mehrzahl verloren gehe. Dum severitas divinae justitiae clarius nobis non innotescit, ego misericordiae faveo[2]).

Alles bisher Gesagte zielte nur auf ein negatives Resultat ab. Wir haben bisher niedergerissen; jetzt erhebt sich naturgemäß die weitere Frage, ob sich mit derselben Sicherheit auch etwas Posi-

---

[1]) Ganz anders steht die Sache, wenn man unter „Katholiken" nicht die orthodoxen allein versteht, sondern alle, die ehemals Katholiken waren und dann abfielen, und die, welche gläubig blieben. Denn die Erfahrung zeigt, daß auch die verzagtesten Sünder Muth genug fühlen, ihren Glauben bis zum Tod zu bewahren; ebendamit aber wächst für sie die Aussicht zur Zahl der Auserwählten zu gehören. Mithin ist die oben angedeutete üble Folge nicht auf die Stellen anzuwenden, welche in den Predigten der hl. Väter inbetreff der geringen Zahl der Auserwählten vorkommen. [2]) *Diego Alarcon* l. c.

tives aufbauen lasse, mit andern Worten, ob und welche Gründe der Theologe dafür anzugeben vermöge, daß von den erwachsenen Katholiken die Mehrzahl gerettet werde. Wir können uns hierin kurz fassen: Sicherheit ist keine vorhanden; aber es lassen sich für die Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht einige mehr oder minder triftige Gründe angeben.

Einige, ja viele Theologen haben mit Vasquez[1]) Gewicht darauf gelegt, daß beim Hochzeitsmahle nur einer der Eingeladenen, d. h. der in die Kirche Eingetretenen als unwürdig befunden wurde. Aber es ist fraglich, ob der Erlöser bei diesem Zuge der Parabel diese Einzigheit hervorheben, oder vielmehr das andeuten wollte, daß auch nicht ein Unwürdiger werde übersehen werden.

Mehr Beachtung verdient der Grund, den Gener anführt, daß von den Katholiken, dem auserlesenen Volke Gottes, jene unzähligen Zeugnisse der heiligen Schrift gelten müssen, in welchen Gottes Güte und sein Wille, alle zu retten, in so rührenden Worten geschildert werden; denn obgleich der Heilswille Gottes der freien Selbstthätigkeit des Menschen keinen Eintrag thut, so scheinen doch jene Stellen gerade den Gliedern der wahren Kirche ein so reiches Maß von Gnaden zu versprechen, daß es ihnen viel leichter als andern ist, ihr Heil zu wirken.

Dazu stimmen dann auch die schon früher angeführten Schriftstellen, in welchen für die durch die Gnade geheiligten und das Licht des wahren Glaubens erleuchteten und erwärmten Christen die Gebote Gottes als leicht, als süße Bürde, als leichtes Joch bezeichnet werden. Auch die „unzählbare Schaar" der Auserwählten, von welcher der hl. Johannes in der geheimen Offenbarung redet, wird auf diese Weise besser erklärt.

Endlich ist diese mildere Ansicht nicht allein sehr tröstlich für die Katholiken, welche auf diese Weise des Glückes, der wahren Kirche anzugehören, mit freudigem Danke sich bewußt werden, son-

[1]) Sunt qui pie arbitrantur plures ex fidelibus salvari, quia plures receptis Ecclesiae sacramentis ex hac vita decedunt, de quibus probabiliter credimus majorem partem salvari. Idque confirmat parabola illa Matth. 22, in qua ex omnibus invitatis ad nuptias, quibus fideles significantur, unus tantum inventus est non habens vestem nuptialem. L. c. n. 12. Eine Zusammenstellung von Gründen zu Gunsten der milderen Sentenz siehe bei E. L. Fischer aaO. S. 215 ff Nicht alle dort angegebenen Gründe sind stichhaltig.



dern auch überaus ehrenvoll für den Welterlöser und Hirten unserer Seelen, dessen accidentelle Herrlichkeit um so größer sein wird, je zahlreicher die Schaar der Brüder ist, die er zur Glorie geführt hat. (Hebr. 2, 11).

Wir schließen uns daher vollständig der Erklärung an, die Ramirez am Schlusse seiner Untersuchungen über die vorliegende Frage abgab: Libenter huic sententiae subscribo ut misericordiae et benignitati Dei toties expertae et in sacris litteris maxime commendatae congruentiori.

Die alten deutschen Jesuiten als Historiker.

Von Bernard Duhr S. J.

An eine Literärgeschichte des Jesuitenordens hat noch niemand Hand angelegt: die Schwierigkeit der Aufgabe und der Mangel an fast jeglicher Vorarbeit wird wohl auch in der nächsten Zukunft einem Versuche dieser Art hindernd in den Weg treten. Inzwischen dürfte jeder noch so kleine Beitrag nicht unwillkommen sein. Als solchen bitten wir die folgende Zusammenstellung der Arbeiten auf historischem Gebiete, welche wir den Jesuiten in Deutschland verdanken, betrachten zu wollen. Wir werden uns u. a. vielfach auf die Urtheile Wegeles berufen, weil wir bei ihm sicher sind, auf keine Parteilichkeit für die Jesuiten zu stoßen. Zugleich werden wir Gelegenheit finden, Wegeles Geschichte der deutschen Historiographie in mehreren Stücken zu ergänzen. Auch unsere anderen Gewährsmänner sind meist Protestanten und somit nicht voreilig in der Anerkennung und dem Lobe, wo es sich um die Jesuiten handelt.

Wir beginnen mit der Gruppe der bayerischen Jesuiten: Rader, Brunner, Keller, Balde, Vervaux und Gretser. Der protestantische Professor und Consistorialrath Ludwig Wachler preist in seiner ungemein fleißigen und reichhaltigen „Geschichte der historischen Forschung und Kunst" (Göttingen 1812—1820) die Verdienste Maximilians I von Bayern um die Geschichte. „Baiern war der einzige Staat, — sagt er — für dessen Geschichte die Regierung sich ernstlich interessierte und von mehreren Seiten würdig und mit großem Erfolge gearbeitet wurde; nur da begegnet uns eine ansehnliche Reihe trefflicher, in einer oder der andern Hinsicht ausgezeichneter Historiker, deren Verdienst selbst die so viel reicher ausgestattete Nachkommenschaft oft beschämt. . . Maximilian I (1597 bis 1651), ein Fürst von seltener Kraft und Thätigkeit, achtete das Volk, das er regierte, liebte das Vaterland und fühlte sich verpflichtet, die Namen seiner Vorfahren gegen Vergessenheit und Verunglimpfungen zu schützen

und die Thaten der Nation durch die Geschichte zu feiern." Wachler bespricht dann Gewold, Herwart von Hohenburg, Marcus Welser und kommt dann auf die beiden Jesuiten Rader und Brunner. „Nicht lange nachher forderte Maximilian, dem es um stete Vervollkommnung der Nationalgeschichte zu thun war, und der richtig einsah, daß sie durch kunstmäßige Behandlung und Schönheit des Vortrags die ihr gebührende allgemeine Theilnahme gewinnen müsse, die beiden durch ihren Geschmack und durch ihr Styl-Talent ausgezeichneten Jesuiten Matthäus Rader aus Inichingen in Tyrol (g. 1561 st. 1634) und Andreas Brunner aus Hall in Tyrol (g. 1589 st. 1650) auf, die Bayerische Geschichte zu schreiben. Raders Arbeit ist nicht öffentlich bekannt gemacht worden[1]); doch hat er die Geschichte der Bayerischen Heiligen mit Einsicht und in schöner Sprache dargestellt. Brunners Werk reicht nur bis zu Ludwig IV, wo der Verfasser ungerne den Faden abreißen mußte, vermuthlich weil seine Obern nicht zugeben konnten, daß der päpstlichen Hoheit von einem Jesuiten wehe gethan werde, wie nach Maximilians einmal kundbaren Ansichten von der Größe und Unschuld seines Ahnherrn unvermeidlich gewesen wäre." Zur Kritik über Brunner hebt Wachler hervor: „Die Wahl seines Fürsten hat er durch die bisweilen etwas prunkende, antike Fülle der lateinischen Diction, welche ihm auf einer der vorzüglicheren Stellen neben den besten modernen Stylisten Anspruch gibt, gerechtfertigt; seine Darstellung hat natürliche Leichtigkeit und inneres Leben, so daß die Nüchternheit des aus getrennten mühsamen Untersuchungen gewonnenen und einem humanistisch gebildeten Geiste fremdartigen Stoffes kaum bemerkbar bleibt; er beweist feste kritische Haltung und eindringenden Scharfblick; die Vorgänger sind mit Einsicht benutzt und selbst die Auswahl in den angeführten Beweisstellen der Gewährsmänner macht seinen Beruf zum Historiker kenntlich. Daß aus historisch minder bekannten Jahrhunderten zuviel erzählt wird, lag in dem Geiste und in den Forderungen der Zeit; daß es zeitgemäß erzählt ist, war des Historikers Verdienst" (Wachler 1, 928 ff). Auch Wegele kann den beiden Jesuiten die „Begabung" nicht absprechen und der bayerischen Geschichte Brunners stellt er das Zeugnis „sorgfältiger und unbefangener Forschung" aus, aber er kann nicht umhin, dieses Lob durch einen allgemeinen Angriff auf die Geschichtschreibung der Jesuiten bedeutend einzuschränken. Er schreibt: „An Begabung fehlte es ihnen nicht, aber es zeigte sich, daß ihr Stand ihnen die zur Geschichtsschreibung nötige Freiheit nicht gewährte. Rader, der sich durch seine Bavaria sancta (München 1615) bereits als Schriftsteller qualifizirt hatte, vollendete zuletzt seine bis 1621 reichende bairische Geschichte, sie ist aber niemals gedruckt worden. Teils die Censur seiner Obern, teils das Dilemme, welchem er sich in der wittelsbachischen Ge-

[1]) In der Staatsbibliothek zu München findet sie sich: Historia Bavarica inde ab an. 1180 Autogr. auctoris 2527 fol Cod. lat. N. 1218—21.

nealogie gegenübergestellt sah, scheinen zur Zurückhaltung seiner Arbeit mitgewirkt zu haben. Sein Ordensgenosse Brunner, der ihm Anfangs nur zur Unterstützung bei der Ausführung des erhaltenen Auftrages beigegeben worden war, veröffentlichte in den Jahren 1626—37 eine selbstständige bairische Geschichte, die von sorgfältiger und unbefangener Forschung Zeugnis ablegt" (S. 386). Eben wird Brunner die zur Geschichtschreibung nötige Freiheit abgesprochen und nun bereits seine sorgfältige und unbefangene Forschung anerkannt! Uebrigens hat kein Geringerer als Leibniz im Jahre 1710 eine neue Ausgabe von Brunners Annales virtutis Bojorum veranstaltet, und das Urtheil, welches er in seiner Vorrede über Brunner fällt, ist nicht weniger günstig: Erat enim in illo viro praeter ceteras laudes quas Alegambius praedicat, non vulgare acumen, conjunctum *cum studio veri*. Von den Einzelheiten, welche Brunner entschieden berichtigte, sei nur angeführt, was Waitz in den „Jahrbüchern des deutschen Reiches unter König Heinrich I" (Berlin 1863 S. 258) hervorhebt und anerkennt, wo er von den Erdichtungen der Turnierbücher über Heinrich I spricht: „Brunner griff das Ganze als pure Fabelei entschieden und kräftig an." Leibniz zählt auch den P. Rader zu den vorzüglichen Geschichtschreibern Bayerns, und von der großen Bavaria sancta gibt er in der Vorrede zu Brunner eine ausführliche Beschreibung.

P. Jacob Keller († 1631), über zwanzig Jahre Rector des Jesuitencollegiums zu München, ließ unter fremdem Namen das Werk Ludovicus imperator defensus erscheinen. Nach dem Urtheile Wegeles „hat diese umfangreiche Schrift in der That einen tiefen Eindruck gemacht und es ist ihr wissenschaftlicher Werth nicht abzusprechen. Um von vielem nur das eine zu erwähnen: daß K. Ludwig IV rechtmäßiger, als von der Mehrheit der Kurfürsten erwählter König gewesen sei, konnte seitdem nicht mehr in Abrede gestellt werden". Wachler, der noch Herwart von Hohenburg für den Verfasser hielt, hat schon früher ähnlich geurtheilt: „Er bewies diplomatisch-historisch, gründlich und siegreich aus Urkunden und bewährten Zeugnissen gleichzeitiger Schriftsteller, daß Ludwig auf gesetzmäßige Weise zum Oberhaupte Teutschlands erwählt worden sei" (Gesch. der histor. Forsch. 1, 926). Von den übrigen Schriften Kellers findet sich bei Wegele nichts. Vor allem ist hier noch die Betheiligung Kellers an dem berühmten Kanzleienstreit zu erwähnen. Petersen hat in seiner Dissertation „Ueber die Bedeutung der Flugschrift: Die Anhaltische Kanzlei" (Jena 1867) den P. Keller als Verfasser der Anhaltischen Kanzlei zu erweisen versucht, aber Koser (Der Kanzleienstreit, Halle 1874) zeigt, „daß Keller der Abfassung derselben durchaus ferngestanden haben muß" (S. 8 70[1]). Wie auch Koser zugibt, ist Keller

[1]) Koch (Ferdinand III, Wien 1865 1, IV) sagt, daß durch die Acten des Anhalt-Bernburgischen Archivs in Gindelys Rudolph II „die Glaubwürdigkeit der von protestantischen Geschichtsschreibern gänzlich ignorierten



aber wohl der Verfasser der Litura seu Castigatio Cancellariae Hispaniae, die als Nachdruck auch unter dem Titel Cancellariae Anhaltinae pars secunda erschien, ferner des Volradi Plessii .. Ajax .. seu Appendix Cancellariae Anhaltinae und der „Consultationes oder Underschiedliche Rathschläg der meisten und wichtigsten Sachen, welche von Anfang der Böhemischen, und andern folgenden Auffstand fürgangen .. aus dem Original Protocoll, so in der Heidelbergischen Cantzley gefunden worden (1624)." Hierher gehören auch noch Camerarii epistolae, in welchen des Camerarius Antheil an der Verhetzung der Aufständischen nachgewiesen wird, und Expeditionis in utramque Austriam et Bohemiam Ephemeris . . ., die letztere Schrift reicht bis zu der siegreichen Rückkehr Maximilians nach München. Das größte Werk Kellers: Das „Catholisch Pabstumb" in zwei mächtigen Folianten ist eine Vertheidigung der katholischen Lehre gegen den protestantischen Theologen Jacob Hailbrunner, „darin eine große Anzahl mancherlei sowohl in der hl. Schrift, als in den Conciliis, heiligen Vattern, Kirchen-Historiis, u. andern Scribenten begangner Verfälschungen, grober Unwarheiten, u. betriegerischer Kunststücklen klärlich entdeckt und widerlegt" (München 1614). Bayle nennt den P. Keller „eine der besten Federn unter den deutschen Jesuiten zu Anfang des 17. Jahrhunderts."

Balde hat nicht lange seine Thätigkeit der Geschichte zugewandt. „Auch ein gefeierter Name aus jener Zeit — so Wegele — der zwar nicht durch seine Geburt Baiern angehörte, aber den größeren und fruchtbareren Theil seines Lebens hier zugebracht, Jacob Balde, sollte nach dem Sinne Maximilians an der Ausführung seiner Pläne für die Darstellung der Geschichte Baierns Theil haben. Er vollendete aber nur eine Episode: Expeditio Donawerdana; da aber diese Probe vor den Augen des in seiner Weise kritischen Kurfürsten keine Gnade fand, zog er sich von dem ihm gewordenen Auftrage gänzlich zurück und wendete sich wieder der poetischen Produktion zu, für welche er ja nach einstimmigem Urteile in seltenem Grade berufen war." In der Anmerkung fügt Wegele noch bei, daß sich Balde „bitter über die despotische Censur des Kurfürsten beklagt." Dies wird im Wesentlichen bekräftigt durch Leibniz: Jacobus Balde S. J. debebat scribere historiam Bavaricam. Et coepit sane. Vidi fragmentum, nempe expeditionem Donawerdanam *prudentissime scriptam, sed displicuit Bavaris, quia nimis libere ut opinor, scripta* (Leibn. Opp. Ed. Dutens 6, 295).

„Anhaltischen Kanzlei" neue Bekräftigung erhielt." Obgleich sich Koser sehr gegen den Ton der Polemik Kellers ereifert, bezweifelt er doch in keiner Weise die Zuverlässigkeit seiner Aktenstücke (S. 49). Von der spätern Schrift „Der Protestierenden Archiv" (wahrscheinlich von Jocher) bemerkt Koser ausdrücklich: „an der Authenticität des Textes dieser Publikation wird nicht gezweifelt werden dürfen" (S. 82).

Das Hauptwerk des P. Vervaux sind die Annales Boicae gentis, die unter dem Namen des Kanzlers Adlzreiter erschienen. Der berühmte böhmische Historiker P. Balbin S. J. schrieb am 6. Septb. 1681 an Christoph Arnold: Vidistine Annales Boicos Cancellarii Bavarici Adelzreiteri? Sic vos non vobis. Partus hic est nostri P. Johannis Fervaux, Lotharingi, (hoc tibi soli) in cuius nomine ob certas causas Annales illos nostri majores apparere noluerunt[1]). Diese Annales, urtheilt Wegele, sind nicht ohne selbständigen Wert, obwohl Vervaux seine Vorgänger und im besondern auch Brunner hinlänglich benutzt hat... Vervaux hatte entschiedenes Talent zu seinem Unternehmen mitgebracht und die Anerkennung, die Leibniz seiner Arbeit widerfahren ließ, in der That verdient." Noch ausführlicher spricht Wachler: „Sein (Adlzreiters) Werk ist als das vollständigste beachtenswerth... In der Anführung der Gewährsmänner herrscht eine verständige Mäßigung; die wichtigsten Urkunden und Staatsschriften sind theils wörtlich, theils ihrem wesentlichen Inhalte nach aufgenommen; in der neuern Geschichte wird bisweilen auf Hof-Correspondenz verwiesen. Der Erzählungston ist würdig und anspruchslos; der Blick unbefangen; das Urtheil ruhig und meist treffend" (Gesch. der histor. Forsch. 1, 930).

Weil „das Werk zuerst einer höchst rigorosen Censur der Oberen des Verfassers unterzogen wurde und doch nicht mit seinem Namen herausgegeben werden durfte", glaubt sich Wegele zu folgender Bemerkung berechtigt: „Daß unter solchen Umständen und bei einem solchen Verfahren wahrheitsgetreue, unbefangene Geschichte unmöglich war, bedarf kaum weiterer Beweisführung." Diese Beweisführung bedarf freilich auch kaum einer Widerlegung. Wenn trotz der Censur, die zB. Sleidan und Pufendorf von Seiten protestantischer Fürsten über sich ergehen lassen mußten, nach dem Urtheil des Verfassers wahrheitsgetreue Geschichtschreibung möglich war, warum nicht bei den Jesuiten? Freilich wenn die Jesuiten im Lichte protestantischer Voreingenommenheit als Fälscher und Schurken betrachtet werden müssen, ist nichts gegen den Schluß des Verfassers einzuwenden. Es mag immerhin bei den Jesuiten auch einzelne Censoren gegeben haben, die aus allzu großer Aengstlichkeit und ohne zwingende Gründe die ganze Wahrheit für nicht opportun oder schädlich gehalten, aber bevor man daraus den Jesuiten einen Vorwurf macht, sollte man doch erst nachweisen, daß bei protestantischen Censoren nicht ähnliche oder schlimmere Erwägungen maßgebend waren. (Ueber die Gründe des Generals Nickel siehe dessen Brief v. 9. Januar 1655 an den Herzog von Bayern bei Sommervogel, Dictionnaire des ouvrages anonym. et pseudon. Paris 1884 Col. 1164).

---

[1]) Leibnitii Opp. ed. Dutens 6, 295 Anm. — Ueber P. Vervaux vgl. den Brief des Generals der Gesellschaft Caraffa an Kurfürst Maximilian bei Wittmann, Ritter von Lang und die Jesuiten S. 14.

Wir haben noch Gretser genannt. Aber wie kommt dieser „theologische Zänker" unter die Historiker, wird mancher verwundert fragen. Indem man von protestantischer Seite die scharfe Sprache Gretsers in seinen polemischen Schriften bis zum Ueberdruß immer wieder hervorkehrt, scheint es fast, als fühle man sich dadurch der Pflicht überhoben, auch von den Verdiensten des Geschmähten zu sprechen. Als Historiker wird Gretser gewöhnlich ignoriert, auch Wegele ignoriert ihn gänzlich. Leibniz jedoch stellt Gretser neben Brunner (Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels 2, 224). Ein ganz besonderes Verdienst hat sich Gretser um die deutsche Geschichte erworben durch die Herausgabe und Commentierung von wichtigem Quellenmaterial. Es sind hier besonders zu nennen seine im Jahre 1611 zu Ingolstadt erschienenen Divi Bambergenses, worüber einer der berühmtesten Historiker seiner Zeit, der preußische Hofrath J. P. Ludewig ein überaus anerkennendes Urtheil gefällt hat. In seinem Novum volumen scriptorum Rer. German. (Francofurti 1718 1, 5) äußert sich Ludewig: Hoc volumen Gretserianum se utroque nomine (utilitate et rerum copia selectuque) admodum commendat. Nam protulit in lucem vitas Henrici s. imperatoris, divae Kunigundae conjugis, Ottonis s. apostoli Pomeranorum et praesulis Bambergensis, idque cum insigni adparatu diplomatum, bullarum, chartarum aliorumque plenae fidei monumentorum, doctis animadversionibus adjectis, *ut adeo historiam augeat tam imperialem universim quam sigillatim Bambergensem, sacram aeque atque civilem,* fueritque (hic liber Gretseri) ideo a viris doctis, non sine harum litterarum jactura, frustra adhuc desideratus. . Fuit certe Gretserus vir graece et latine doctus atque *in rebus veteris et inferioris aevi non leviter versatus.* Unde opuscula illius mihi quidem *magni fiunt* in historia patriae, quam hinc inde illustrant. Und kurz vorher sagt Ludewig: Rarissimus inventuque difficillimus hic liber, quem etiam in principum instructissimis bibliothecis frustra requisivi. Ipse in libraria supellectili alia omnia Gretseri habeo, quorum numeri tricesimum superant, quae in media tantum forma Ingolstadii prodierunt, ut alia taceam quae in maxima et minima exstant.

Die Bamberger Handschrift, nach welcher Gretser in diesem Werke das Leben Ottos herausgab, wurde seitdem von allen Gelehrten der Andreas Gretseri genannt (der Verfasser sollte der Abt Andreas gewesen sein), im Gegensatz zu einem andern Andreas, den erst im Jahre 1681 der protestantische Theologe Valerius Jaschius zu Colberg edierte. In der Handschrift des Jaschius fehlte aber das ganze zweite Buch, in welchem sich bekanntlich die classische Katechese Ottos über die sieben Sacramente findet, und so meinte denn Jaschius: Sefridus in sua historia addit, quod et septem sacramenta Otto observari jusserit. Scilicet de suo hoc addit monachus qui hanc Sefridi

historiam edidit. Noster Andreas id alias non tacuisset. Repetit eadem Andreas Gretserianus quod nemo mirabitur" (Ludewig l. c. col. 619). Die neueste Kritik hat aber Gretser Recht gegeben. Denn was P. Soller in den Act. SS. (Juli I, 349) über die Ausgabe Gretsers bemerkt: Meritissimam aestimationem apud eruditos consecuta est Gretseri editio hat sich bis heute bewahrheitet. Ludewig hatte freilich geglaubt, in seiner Ausgabe der Scriptores Bambergenses (1718) aus den beiden Andreas einen machen zu sollen, aber infelici consilio, wie Köpke im 12. Band der Monumenta Germ. (Script.) sagt. Ebendort edierte Köpke 1856 die Vita Ottonis, indem er den Andreas Gretseri als gravissimi momenti (l. c. XII 725) mit noch zwei andern Handschriften der neuen Ausgabe zu Grunde legte. Nach einem inzwischen neu aufgefundenen Codex des 14. Jahrhunderts veranstaltete Köpke im Jahre 1868 im 20. Bd. der Monumenta eine neue Ausgabe der vita Ottonis, auch diese stimmt fast ganz genau mit dem Andreas Gretseri überein, und dies ganz besonders in Bezug auf das zweite Buch und die bestrittene Stelle über die sieben Sakramente, die auch noch Ludewig glaubte weglassen zu dürfen[1]).

Von dem übrigen Quellenmaterial, das Gretser theils zum ersten Mal, theils in verbesserter Gestalt ans Tageslicht förderte, und seinen übrigen historischen Schriften führe ich den Titeln nach an: Gregorii VII P. M. Vita . . ex libro IV Onuphrii Panvini . . nunc primum ex bibliotheca Bavarica in luc. prod. (1609). — Commentarius Pauli Bernriedensis de Vita Gregorii VII nunc prim. in luc. editus cum notis. — Gerhohi Reicherspergensis . . de Henrico IV et V . . syntagma 1611. — Volumen Epistolarum quas Romani Pontifices Gregorius III, Stephanus III, Zacharias I, Paulus I, Stephanus IV . . miserunt ad Principes et Reges Francorum Carolum Martellum, Pipinum et Carolum Magnum olim studio et cura ipsius Caroli

[1]) Daß nicht der Prieflinger, sondern der Dialog des Herbord „die bei Weitem werthvollste Quelle" für das Leben Ottos ist, hat neuerdings W. Wiesener in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" 25 (1885) S. 113—151 wiederum nachgewiesen. Wiesener meint S. 146: „Die Lehre von den sieben Sakramenten, wie der Schriftsteller (Herbord) sie Otto in der Pyritzer Rede vortragen läßt, hat dieser noch garnicht gekannt. Aber deshalb braucht doch die ganze Rede noch nicht erfunden zu sein. Es ist uns ja als unzweifelhaft geschichtlich bezeugt, daß Otto in Pommern die Lehre von den Sakramenten, soweit sie ihm schon eigen war, nämlich von der Taufe, von der Beichte und dem hl. Abendmahl vorgetragen hat." Herbord begann seine Arbeit im Jahre 1158, wenn nun er die systematische Gliederung und Aufzählung der sieben Sacramente kennt, warum sollte sie nicht schon Otto († 1139) gekannt haben? Für das Gegentheil ist kein Beweis erbracht. Von einem praktischen Nichtwissen kann ja überhaupt keine Rede sein, da alle Sacramente so alt sind wie das Christenthum, wenn auch ihre theoretische Zusammenfassung und Gliederung der späteren systematischen Theologie vorbehalten blieb.

Magni collectum: nunc tandem publici juris factum a J. G. 1613.

Letzteres Werk ist der so berühmt gewordene Codex Carolinus. Muratori sagt von der Ausgabe Gretsers: Itaque pretiosam gazam conspicatus Jacobus Gretserus eximius scriptor e Soc. Jesu illam publici juris et merito quidem faciendam censuit (Script. rer. Ital. III 2, 73), und Cenni legte seiner neuen Ausgabe in den Monumenta dominationis Pontificiae Romae 1760 den Abdruck Gretsers mit dessen Vorrede und Noten zu Grunde, indem er die Varianten der übrigen Hs. unter dem Texte beifügte. Ueber die Geschichte Eichstädts handelt die im Jahre 1617 erschienene Publication Gretsers Philippi Ecclesiae Eystettensis XXXIX Episcopi de ejusdem Ecclesiae Divis tutelaribus S. Richardo, S. Willibaldo, S. Wunibaldo, S. Walburga. Commentarius nunc primum evulgatus una cum duobus observationum libris et catalogo historico omnium Episcoporum Eystettensium. Von der Arbeit Gretsers: Syntagma de S. R. Imperii S. reliquiis et regalibus monumentis (1618) sagt Ludewig, wo er von denen spricht, die über die Reichsinsignien geschrieben: Principem in illis locum meretur Gretserus cuius libellum (Syntagma) sub hasta redemi, in gratiam opusculi huius quinque et quod excedit joachimicis. Er gibt dann den Inhalt der Schrift an und nach einer Bemerkung über die außerordentliche Seltenheit der Werke Gretsers fährt er fort: Quapropter non miror alios qui de insignibus S. R. J. scripserunt, illud tamen non vidisse. Sed praeterea ejusdem auctoris huc pertinent opuscula de cruce Christi tom. IV, Ingolst. 1600—1605, deinde hortus crucis, Ingolst. 1610. Uterque eruditus est plenissimusque sacrae historiae antiquitatum in quibus etiam crucem, lanceam, gladium aliaque recenset quae in imperialibus reliquiis Noribergae asservantur (Opuscula miscella Halae 1720 2, 9). Wenn De Backer (Ed. 1872 1, 2278) glaubt, Gretser habe auch die Antiquae Lectiones des Ingolstadter Juristen[1]) Heinrich Canisius herausgegeben, so beruht dies wohl auf einem Irrthum, denn Gretser sagt ausdrücklich in der Einleitung zu dem Leben des Kaisers Heinrich Exscripsimus hanc vitam Henrici Imperatoris ex Codice Monasterii Rebdorffensis prope Aichstadium. *Evulgaverat* jam tom. 6. Antiq. lect. *clarissim. vir D. Henricus Canisius* aliam ex manuscripto exemplari Coenobii Windbergensis. Sed haec nostra plenior est, cum bullas variorum Pontificum et Imperatoris Henrici litteras contineat quibus Codex Windbergensis carebat (Gretseri Opp. 10, 504. Vgl. auch den Anfang des 1. Buches seiner Bemerkungen zu den Divi Eystettenses (10, 746) und der Variae Lectiones zu demselben Werke (10, 887).

---

[1]) Nicht Jesuiten, wie es in den Mon. Germ. heißt.



Ludewig empfiehlt alle Schriften Gretsers besonders für Urkundensammlungen und fügt in der Anmerkung bei: *Hujus viri non recordor sine stupore quodam laboris quem ipse exantlavit;* voluminibus quinquaginta et quod excurrit scriptis et editis idque in diverso genere disciplinarum (Reliquiae manuscript. 1, 98). Man hat Gretser u. a. auch vorgeworfen, er sei ein Vielschreiber gewesen. Dem gegenüber sei nur bemerkt, daß Gretser eine ganz außerordentliche Arbeitskraft besaß: nicht eher ging er zur Ruhe, als bis auf dem nahen Klosterthurm um Mitternacht zur Matutin geläutet wurde, und dann stand er wie die Uebrigen schon um vier Uhr wieder auf. Für alles andere findet man Näheres in dem kurzen Lebensbild zu Anfang des ersten Bandes seiner gesammelten Werke, ferner bei Mederer Annales Ingolst. 2, 243 sq. und De Backer 1, 2254—2280[1]). Eine Monographie über Gretser fehlt noch immer; wäre er protestantischer Theologe gewesen, er hätte deren schon mindestens zwei. In der Allgemeinen Deutschen Biographie wird Gretser mit kaum mehr als einer halben Seite bedacht. In jedem Falle scheint doch schon aus dem hier Angeführten hervorzugehen, daß auch Gretser in der Historiographie Wegeles einen Platz verdient hätte.

Von Jesuiten, deren Thätigkeit noch vorzugsweise dem sechzehnten Jahrhundert angehört, behandelt Wegele Serarius und Brower. Von Serarius wird aber nur dessen großes Werk über Mainz angeführt und bemerkt: „Ihm (Latomus) gegenüber bedeutet die Schrift „Fünf Bücher Mainzer Geschichte" des Jesuiten Nicolaus Serarius († 1609) unverkennbar einen Fortschritt. Er geht doch selbständiger und sichtender zu Werke. ." Der Protestant Joannis gab 1722 ein Sammelwerk Scriptores Rerum Moguntiacarum heraus, welches Wegele als „eines der werthvollsten" bezeichnet. Der erste der drei Foliobände enthält aber den Abdruck des obigen Werkes von P. Serarius. Nicht erwähnt ist bei Wegele u. a. folgende Arbeit des P. Serarius: Kiliani Franciae Orientalis quae et Franconia dicitur gesta variis cum annotationibus historicis (1598), welches Ludewig i. J. 1713 in seine Rer. Herbipolit. Scriptores aufnahm. Ludewig sagt in der Vorrede dieses Werkes über Serarius: „Wie alle Sachen dieses gelehrten und verständigen Jesuiten sehr wohl geschrieben sind, also halten sonderlich seine Anmerkungen über S. Kilians Lebensbeschreibung viele wichtige Dinge in sich, welche zur Erläuterung sowohl des Stiftes als des gesammten Frankenlandes gehören . . man mag wohl gar wenige mit ihm vergleichen. Und würde man noch viel Schönes und Nützliches von ihm gesehen haben, wenn er nicht 1609 im 54. Jahr seines Alters gestorben wäre." In der Anmerkung fügt Ludewig noch zur Begründung seines Urtheiles bei: „Es war

[1]) Auch für alle folgenden Auctoren verweisen wir auf die neuere Ausgabe von De Backer (1872), wo alle Arbeiten am vollständigsten zu finden sind. Es ist auffallend, daß Wegele bei keinem Jesuiten auf dieses bedeutende bibliographische Werk verweist.

diesem Jesuiten gar keine Wissenschaft verschlossen. In orientalischen Sprachen hat er sich in dem Streit mit Drusio und Jos. Scaligero gewiesen in catalogo trihaeresium de tribus Judaeorum sectis, Pharisaeis, Sadducaeis et Essenis; in der Philosophie hat er seine Wissenschaft wider Filidinum und andere sehen lassen; seine Theologie hat er gegen die Protestanten eifrig verfochten; die Kirchenhistorie alter und neuer Zeiten hat er in den Anmerkungen ad S. Kilianum, ad S. Romaricum, ad S. Bonifacii epistolas sehen lassen; und wie eigentlich und sorgfältig er in der Reichshistorie gewesen, davon können seine Res Moguntiacae eine Probe sein; bei dem allem war er noch ein Meister der Wohlredenheit, indem alle seine Sachen mit reinen, sinnreichen und lebendigen Worten geschrieben sind. Seine Opera sind 1611 in 3 Folianten gedruckt, in selbigen aber seine exegetischen Werke, die Res Moguntiacae und die Anmerkungen ad epistolas et vitam S. Bonifacii ausgelassen"[1]). Auch die hier zuletzt erwähnte Arbeit nennt Wegele nicht. Sie führte den Titel: Epistolae S. Bonifaci Martyris . . pluriumque Pontificum Regum et aliorum nunc primum Caesareae Majestatis Viennensis bibliotheca luce notisque donatae per Nic. Ser. 1605. Das Leben des hl. Bonifacius von Serarius wurde im 1. Band der Acta SS. abgedruckt (1, 460). Von einem andern Werke: Comitum par genere potentia opibus Heroicaque virtute inclytum B. Godefridus Westphalus, S. Romaricus Austrasius e manuscr. (1605), ist ebenfalls ein Theil abgedruckt in den Acta SS. 1, 848. Viele Urtheile hervorragender Historiker über Serarius theilt Joannis in der Vorrede zu seiner Collection mit. Schurzfleisch schreibt an einen Freund: Nolim etiam dissuadere lectionem Serarii, viri medii aevi intelligentis et diplomata quae occasionem accuratius scribendi praebent, suppeditantis. Von andern wird Serarius Moguntinarum rerum diligentissimus et clarissimus scriptor genannt. Ein Lebenabriß des P. Serarius findet sich in der Litterae annuae S. J. anni 1609, Dilingae 1612 p. 371—377. Dort steht (p. 374) als Wahlspruch desselben verzeichnet: *Pro haereticis non solum orandum est sed etiam studendum.*

Zu den bedeutendsten Historikern unter den deutschen Jesuiten gehört unstreitig P. Brower. Wegele berichtet: „Einen dem gleichen Orden angehörenden Geschichtschreiber hat in dieser Zeit das benachbarte Hochstift Fulda gewonnen. Christoph Brower (Brouwer † 1617), der zu den begabteren Köpfen gehörte, die aus diesem vielgeschäftigen Kreise als Historiker aufgetreten sind. Seine Hauptwirksamkeit gehört Trier an, in Fulda hat er vorübergehend als Rector des Jesuitenkollegs verweilt, und dieser Umstand wurde die Veranlassung zu seinen Antiquitatum Fuldensium Libri IV (1612). Brower lebt und webt freilich unbedingt in den

---

[1]) Ueber das Verhältnis des P. Serarius zu Kepler vgl. „Germania" 1886 N. 228: Kepler u. die Jesuiten IX X.

bekannten ausschließenden Anschauungen und Grundsätzen seines Ordens und haßt die kirchlichen Neuerer in dem Grade, daß er zB. die Centuriatoren ignoriert[1]), obwohl sie ihm gerade für seine vorliegende Aufgabe hätten gute Dienste leisten können. Auf der andern Seite muß man ihm zugestehen, daß er, entfernt von jeder tendenziösen Geschichtskünstelei, unzweifelhaft ein gewissenhafter, gründlicher und wirklich gelehrter Forscher ist und seine wissenschaftliche Ueberzeugung zu wahren weiß. Der Unterschied der primären und der abgeleiteten Quellen ist ihm freilich nicht immer klar geworden, wenn er auch früher und später Aufgezeichnetes zu unterscheiden versteht. Ein Vorzug seines Werkes, das bis 1606 herabreicht, liegt zugleich in der Thatsache, daß er verschiedene Quellen, die seitdem verschollen sind, benutzt hat. Seine berühmteste Leistung ist indes der Geschichte des Hochstifts Trier (bis 1617) gewidmet. Es ist das Hauptwerk seines Lebens, an welchem er mit zäher Ausdauer fast ein Menschenalter hindurch gearbeitet hat, ein opus immortale, wie es Hontheim später etwas überschwänglich genannt hat. Das Schicksal desselben ist bezeichnend genug. Brower hatte durch seine wissenschaftliche Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe das Mißfallen des Trierer Kurfürsten Philipp Christoph von Söthern erweckt, die nach seinem Tode gedruckte erste Ausgabe des durch die kurfürstliche Censur ohnehin schon mehrfach corrigierten Werkes wurde daher bis auf wenige Exemplare vernichtet (1626). Erst 1670 ist es mit mancherlei sog. Verbesserungen und Zusätzen und einer Fortsetzung des Jesuiten Jacob Masenius veröffentlicht worden. Zwischen der Stadt Trier und dem Erzbischofe bestanden seit langer Zeit Zwistigkeiten über die gegenseitigen Hoheitsrechte, und ohne Zweifel hatte Brower in seiner Behandlung dieses Verhältnisses dem Sinne des Kurfürsten nicht überall entsprochen . . Den sachlichen Wert des Brower'schen Werkes anlangend, so zeichnet es sich durch alle die Vorzüge aus, die wir bereits in seinen Fulda'schen Antiquitates hervorgehoben haben, und ist neben der Schrift Kyrianders grundlegend für die Geschichte von Trier geworden; dieselbe Gelehrsamkeit, dieselbe Gründlichkeit, dieselbe Unabhängigkeit und allerdings auch dieselbe nicht überall zureichende Kraft in der Unterscheidung des Wertes der verschiedenen Quellen" (Wegele S. 406—408).

„Brower verdanken wir — so sagt Wegele weiterhin — u. a. auch eine verdienstliche Ausgabe der Gedichte und Briefe des Venantius Fortunatus und der Gedichte des Hrabanus Maurus (1617). Seine Sidera illustrium et sanctorum virorum (1616) sind eine Sammlung von Biographien des hl. Bonifaz, Gregors von Utrecht, Sturmius', Meinwerks von Paderborn u. s. f." Diese Sammlung veröffentlichte Brower aus

[1]) Wie das Ignorieren der Magdeburger Centuriatoren ein Beweis sein soll, daß Brower die religiösen Neuerer in besonders hohem Grade „gehaßt" habe, ist nicht recht verständlich.

den Manuscripten von Fulda, Bamberg und vom Jesuitencolleg zu Paderborn. Es befinden sich darunter noch Leben der hl. Bischöfe von Hildesheim, Godehard und Bernward und anderer Heiligen; den Schluß bildet eine Relectio lib. Antiq. Fuldensium. Mehreres aus der Sidera fand Aufnahme in die Acta SS. (vgl. Januar 2. Bd. u. Mai 1. Bd.).

Wie die Annales Trev. des P. Brower drei Jahre lang von den Censoren des Kurfürsten verstümmelt und schließlich doch unterdrückt wurden (Hontheim Historia Trevirensis Diplom. Augustae V. 1750. 1, V u. 3, 993), so ist auch die Geschichte des von Wegele nicht angegebenen Werkes dieses Jesuiten, der Metropolis Ecclesiae Trevericae, ein neuer Beleg, daß nicht die Jesuitencensoren die schlimmsten waren. Der bekannte „Rheinische Antiquarius" Stramberg gab die Metropolis im Jahre 1855 heraus: Metropolis Ecclesiae Trevericae .. Broweri et Masenii S. J. Opus emendavit auxit edidit Christianus de Stramberg, Confluentibus 1855, 2 tom. Vor dem Titelblatt druckt Stramberg folgende Annotatio P. rectoris collegii Trevirensis S. J., die sich übrigens auch schon bei Hontheim l. c. 3, 999 findet: Haec metropolis partim a Browero, partim a Masenio collecta et ab hoc ultimo digesta et composita, *censura nostrorum patrum approbata fuit, sed postea a consiliariis principis,* cum typo tradenda esset, *suspensa,* praecipue quod terminos dioecesis quosdam disputationi obnoxios dicerent, melius ante, ex archivii et archidiaconatuum divisionibus designandos. Hontheim gibt (3, 991 bis 1000) einen Auszug aus dem Werke, welches den ersten Band seiner projectierten Collectio Scriptorum Trevirensium bilden sollte (l. c. 3, 1028). Von den großen Lobsprüchen, die Hontheim dem Jesuiten ertheilt (1, V; 3, 223 f. 991 f.), sei nur erwähnt: Browero Historiographo inter paucos clarissimo, in multis aliis, ingenio praesertim et industria palmam facile porrigamus. Auch Ludewig spendet dem P. Brower das größte Lob (vgl. Novum volumen Scriptor. Rer. Germanic. Francofurti 1718 I p. 2). Boineburg nennt in einem Briefe vom 4. Oct. 1662 an Conring die Annales Trevir. opus sane supra hoc aevum et praeclarum (Gruber Commerc. epist. Leibniz. Hanoverae 1745, 2, 935).

Aus der Gruppe der sich mit Trier und seiner Nachbarschaft befassenden Geschichtschreiber wollen wir noch einige Jesuiten erwähnen, über die sich bei Wegele keine Notiz findet. Hontheim gedenkt in seinem bereits angeführten Werke (3, 225) mit besonderem Lobe der Gebrüder Wiltheim aus einer vornehmen Familie Luxemburgs. Von den vier Brüdern, die in die Gesellschaft eintraten, hebt Hontheim besonders die Verdienste von Wilhelm und Alexander Wiltheim hervor: ille libro singulari de sanctis Martyribus Trevirensibus, nec non Antiquariis disquisitionibus Historiae Luxemburgensis anno 1630 absolutis aliisque. Hic (Alexander) scriptis bene multis quorum sub Col-

lectaneorum specie et titulo in Collegio S. J. Luxemburgensi supersunt sex volumina in folio et quatuor in 4°. P. Alexander Wiltheim war für den großen Kritiker P. Papebroch eine Auctorität: propter longaevam experientiam et continuam historiae criticae tractationem maximae apud me auctoritatis est (Propyl. antiq. I 5, 67). Papebroch nennt insbesondere auch das Dyptichon Leodiense und die Abhandlung über die Bilder Constantins des Großen und der hl. Helena. Das bedeutendste Werk des P. Alexander Wiltheim sind die Annales Imperialis Abbatiae S. Maximini prope Treviros. Hontheim gibt eine Inhaltsübersicht (l. c. 3, 1005—1009) und führt das Urtheil Papebrochs an (Append. III ad Hensch. Exeg. de Episc. Tungr. tom. VII Maji): praecipuum tamen ejus opus, ac saeculi fere dimidii labor, antiquariae per omnem Archidioecesim curiositatis thesaurus ingens, defossus; ut sic loquar, in autographis latet et fortasse aeternum latebit. Diese Annalen wurden dem P. Papebroch der Anlaß zu seinen Studien über die Diplomatik. Er schreibt nämlich in seinem Leben des P. Henschen (Acta SS. Mai 7, § 3): Luxemburgum perveneramus, integrum istic mensem coacti sumus subsistere, quod ego tempus insumpsi evolvendis quos R. P. Alex. W. apparaverat praelo, S. Maxim. Annales unde *occasio mihi nata concipiendi aliquid de re diplomatica:* argumentum intactum eatenus et a me impari conatu tentatum ante Aprilem, a Mabillone autem justo pulcherrimoque opere explicatum. Hontheim bemerkt somit richtig: Sic Wilthemius Papebrochio, Papebrochius Mabillonio ansam dedit cogitandi de diplomatica, eamque tractandi.

Von P. Wilhelm Wiltheims Historiae Luxemburgensis antiquariarum disquisitionum libri tres gab Hontheim einen ausführlichen Auszug (l. c. 3, 1017—1020). Er bemerkt dann, daß dessen Bruder Alexander dieses Feld weiter bebaute und so ein „opus absolutissimum" zu Stande brachte: Luciliburgensia sive Luxemburgum Romanum . . Innumera sunt quae de Romanorum moribus, institutis, ritibus etc. doctissimo hoc opere Wilthemius profert. Neque sane aliter evenire potuit ubi trecenta et amplius Romana marmora totidemque inscriptiones multa eruditione illustrantur . . Ut autem ille publici juris aliquando fiat a multo iam tempore in literatorum votis est. Dieser Wunsch wurde erst im Jahre 1843 erfüllt durch Dr. Neijen, der das ganze Werk zu Luxemburg herausgab. Auch bei Leibniz hatte der Name Wiltheim einen guten Klang. Er schreibt in einem Briefe aus dem Jahre 1716: R. P. Wilthemium insignem in historia fuisse constat. Itaque Historia ejus Luxemburgensis haud dubie opus erit egregium. Si bene memini, is est, qui olim Dypticha Leodiensia edidit cum eruditissimis observationibus; tales viri nunc rarescunt (Leibnitii Opera Ed. Dutens 5, 437 sq.).

Hontheim plante, wie bereits erwähnt, eine Collectio Scriptorum Trevirensium. Den ersten Band sollte Broweri et Masenii Metropolis, den zweiten das Luxemburgum Romanum einnehmen: quippe quo omnis Trevirorum Historia et Oeconomia Romana in hac regione, qua publica qua privata ex certissimis, quae superesse possunt, monumentis exhibetur; atque adeo vacuum illud maxima parte expletur quod in fonte Historiae nostrae i. e. in Gestis Trevirorum dolemus (3, 1029). In dem vierten Bande sollten Aufnahme finden: Anonymi (S. J.) Annalium S. Maximini libri duo. Alexandri Wilthemii Originum et Annalium S. Maximini libri octo.

P. Alexander Wiltheim war geboren zu Luxemburg 1604 und trat 1626 in die Gesellschaft Jesu. Später war er Rector des Collegs zu Luxemburg, wo er am 15. Aug. 1684 starb. Er edierte u. a.: Acta D. Dagoberti Francorum Regis et Martyris Augustae Trevir. 1653, ferner nach einem Ms. des 13. Jahrh. Vita Venerabilis Yolandae Priorissae ad Mariae Vallem in Ducatu Luciliburgensi cum appendice de Margarita Henrici VII Imperatoris Sorore ejusdem loci Priorissa, Antverpiae 1674, welches in deutscher Uebersetzung im J. 1841 zu Luxemburg erschien.

P. Wilhelm Wiltheim[1]) trat 1616 in die Gesellschaft Jesu und wirkte als Professor der Philosophie zu Freiburg im Breisgau und später als Professor der Moraltheologie zu Luxemburg. Dort starb er am 26. März 1636 (vgl. Neijen Notice historique sur la famille de Wiltheim, Luxembourg 1842; M. Müller, Programm des k. Athenäums zu Luxemburg 1838 S. 14 ff.).

Da Wegele auch einige Werke über die Geschichte der Niederlande behandelt, sei hier nur auf zwei Jesuiten hingewiesen, die sich besondere Verdienste um die Geschichte des Stiftes Lüttich erwarben: Fisen († 1649) und „der feine kritische Foullon“ († 1668), (S. Lossen Kölnischer Krieg 1, 711). Bei Wachler findet sich über P. Fisen folgendes Urtheil: „Barthol. Fisen aus Lüttich († 1649) erläuterte die Geschichte des vaterländischen Stiftes mit großer Sorgfalt. Wenn gleich die historische Methode und die mit unzeitigem Schmucke überladene Sprache nicht beifallswerth sind, so enthalten doch die Anmerkungen einen reichen Schatz gehaltvoller und dem Forscher zu weiterer Verarbeitung wichtiger Materialien, und möchten wohl mehrerer Beachtung werth sein, als ihnen bisher zu Theil geworden zu sein scheint“ (Geschichte der historischen Forschung 1, 736)

[1]) Es sei hier noch erwähnt P. Caspar Wiltheim, von dem zwei Manuscripte bekannt sind: Vita Joannis Ludovici Principis Hadamariensis . . Legati Plenipotentiarii ad Pacem Münsteriens. S. Wagner. Regentenfamilie von Nassau, Hadamar-Wien 1863, 1, VI u. 362 f. — Itinerarium Gaspari W. seu narratio eorum quae meis in missionibus per Imperium, Palatinatum, Franconiam, Sueviam . . acciderunt notabiliora (1626 bis 1637) in der k. Bibliothek zu Brüssel.

Wir wenden uns nunmehr der rothen Erde zu, wo uns besonders einer der bedeutendsten Historiker Westfalens, der vielverleumdete, grundehrliche P. Schaten beschäftigen wird. Wegele schreibt von ihm: „Ferdinand von Fürstenberg hat sich nicht blos unmittelbar um die Erforschung der Vergangenheit verdient gemacht, ein noch größeres erwarb er sich durch die Ermutigung und Unterstützung, die er einem wirklichen Talente, nämlich dem Jesuiten Nicolaus Schaten angedeihen ließ. Schaten war am 6. Mai 1608 im Dorfe Heek bei Nieborg im Münsterlande geboren, zu Münster gebildet, trat 1627 in den Jesuitenorden, wirkte seit 1638 am Gymnasium zu Münster, folgte dann einem Rufe des Cardinalbischofs Franz Wilhelm von Osnabrück, wo er u. a. das Archiv ordnete. Nach des Cardinals Tode kehrte Schaten nach Münster zurück und wurde zum Historiographen ernannt, von welcher ihn wenig anmutenden Aufgabe er 1668 durch einen Ruf nach Paderborn befreit wurde. Hier gab er sich dem Wunsche Fürstenbergs gemäß fast ausschließlich historischen Arbeiten hin, starb aber schon am 24. August 1676, ehe seine beiden Hauptwerke im Drucke erschienen waren.

Schaten gehört ohne Zweifel zu der besten Art von Forschern, die in diesen Kreisen aufgetaucht sind. Seine beiden Hauptwerke, die er in den Jahren von 1668—1676 unter dem Schutze Fürstenbergs abgefaßt hat, sind die Historia Westphaliae und die Annales Paderbornenses. Schaten fand, als er nach Paderborn kam, allerdings schon vieles vorgearbeitet und Material angesammelt, aber die Hauptsache mußte doch erst gethan werden. Die Paderborner Annalen können schon dem Stoffe nach auf eine höhere Werthschätzung Anspruch machen, denn die Urkunden, welche er hier verwendet, kamen bei der Geschichte Westfalens, die mit dem Tode Karls d. Gr. abschließt, überhaupt nur wenig in Betracht. Schaten versteht nun offenbar, recht gut zu erzählen, aber was mehr sagen will, er ist ein feiner kritischer Kopf und können es in dieser Beziehung nur wenige der zeitgenössischen Historiker mit ihm aufnehmen".

Ludewig spricht in seinen zahlreichen Werken häufig von Schaten, so zB. in den Opuscula miscellae (Halae 1720 2, 243): E recentioribus Conradi primi res gestas articulatius proposuit Nic. Schatenus in Annal. Paderborn. qui non solum annos accurate digerere conatus est, sed et res ipsas luculenter enarravit: ac licet ipse quoque suos manes patiatur, in hoc negotio tamen eo vix carere possumus (Vgl. Nov. volum. Script. Rerum Germ. I p. 2. Reliquiae manuscriptorum 1, 100). Im Anschluß an diese Aeußerung Ludewigs bemerkt Georg Waitz in den Jahrbüchern des deutschen Reichs unter König Heinrich I (Berlin 1863 S. 258 Anm. 13): „Mit Recht stellt ihn von Ludewig sehr hoch unter den Historikern der Zeit; er gehört zu den besten Kritikern", und auf derselben Seite heißt es im Texte: „Nachdem Schaten die Geschichte Heinrichs aus den Quellen gewisser-

maßen hergestellt und neu begründet hatte .." (Vgl. auch Sickel, Die Urkunden der Karolinger 2, 319). Gegen den Vorwurf der Urkundenfälschung vertheidigte Wilh. Engelb. Giefers (nicht Grahn, wie Wegele schreibt) in der Schrift „Zur Ehrenrettung des Jesuiten Nic. Schaten, Paderborn 1880" den Jesuiten so glänzend, daß Giefers zum Schluß seiner Schrift (S. 86) mit vollem Rechte jede Wiederholung dieses Vorwurfes für gewissenlos erklären konnte. In der Einleitung (S. 3) sagt Giefers: „Der Erste, welcher ein größeres Geschichtswerk über das „Land der rothen Erde" schrieb, war der Jesuit Nicolaus Schaten, der Verfasser der Historia Westphaliae und der beiden ersten Bände der Annales Paderbornenses. Diese beiden Werke bilden drei Folianten, welche dem unermüdlichen Eifer und aufopfernden Fleiße des Verfassers und seiner Mitarbeiter ein glänzendes Zeugnis ausstellen, wenn erwogen wird, daß es damals nur sehr geringe gedruckte Vorarbeiten für ein so umfangreiches und umfassendes Werk gab, welches nicht allein die Geschichte Westfalens und des Bisthums Paderborn behandelt, sondern sich über das ganze nordwestliche Deutschland verbreitet, und daß zu jener Zeit auch noch kein „Staatsarchiv" vorhanden war, in welches die Urkunden-Schätze der ganzen jetzigen Provinz Westfalen zusammengebracht waren, sondern daß die Urkunden und andere Quellen aus den verschiedensten Orten und Gegenden erst zusammengesucht werden mußten".

Als ein Beispiel, wie man P. Schaten verleumdet hat, möge eine der vielen Einzelheiten dienen, welche Professor Giefers gesammelt hat. Zum Jahre 1184 druckt P. Schaten eine Urkunde ab, welche von dem Erzbischof Conrad im J. 1184 für Kloster Gehrden ausgestellt worden. Nach Erhard soll Schaten diese Urkunde einer andern „nachgebildet" haben und nach Wilmans[1]) hat der Jesuit dieselbe „in gewissenloser Weise combiniert und Einiges aus seinem Eigenen hinzugethan". Glücklicherweise kam nun Giefers ein Copiar von Gehrden zu Gesicht, welches nach einer an der Spitze stehenden Urkunde länger als ein volles Jahrhundert vor Schatens Ankunft in Paderborn angefertigt und amtlich beglaubigt ist. Dieses Copiar enthält die Urkunde wörtlich, wie sie sich bei Schaten findet. Wie die Rechtfertigungsschrift von redlichen Forschern aufgenommen wurde, zeigen die Schreiben zweier hervorragender protestantischer Geschichtsforscher, welche der „Liborius-Bote" (1880 Nr. 20) mittheilt. Der eine schrieb dem Verfasser: „Ihre Schaten'sche Ehrenrettung ist mir gestern eine sehr interessante Lectüre gewesen. Sie haben, zuweilen etwas scharf, aber immer schlagend und zutreffend, alle Angriffe auf ihn tapfer abgewehrt". In dem andern Briefe heißt es: „An Ihrer Ehrenrettung des braven Nicol. Schaten habe ich rechten Genuß gehabt und mich recht herzlich gefreut, daß es Ihrer eingehenden und lichtvollen

---

[1]) Erhard († 1851) und Wilmans Vorstände des königl. Archivs zu Münster, und Herausgeber bedeutender westfälischer Urkundenbücher.



Darstellung gelungen ist, einen so grundlos Angegriffenen vollständig zu vertheidigen und die Gesinnung seiner übereilten Angreifer ins rechte Licht zu stellen. Daß auch Wilmans solche Schnitzer passieren konnten, hätte ich für unmöglich gehalten, wenn es nicht schwarz auf weiß erwiesen wäre. Was kann einen humanen protestantischen Historiker zu solcher Malice gegen den verdienten Schaten berechtigen? Daß er Jesuit war? Ich sollte denken, der Protestant, wenn auch nicht erbaut von den Bestrebungen eines Ordens, der den Protestantismus auszurotten strebte und strebt, muß sich einem katholischen Gelehrten, ja selbst den Jesuiten gegenüber, doppelt ängstlich vor jeder Ungerechtigkeit, geschweige denn vor Verunglimpfung und Verdächtigung hüten! Da Wilmans und Erhard das nicht gethan haben, so haben sie die Abweisung wohl verdient, die ihnen durch Sie geworden ist. Man sieht, die Wahrheit kommt doch schließlich an den Tag".

Von Landsleuten des P. Schaten bespricht G. J. Bessen (Geschichte des Bisthums Paderborn 2, 401 ff.) u. a. noch die Jesuiten Türck, Grothaus, Kloppenburg, Strunck. Türck schrieb die Annalen der Niederrheinischen Provinz bis zum Jahre 1650. Diese Annalen füllen sieben Foliobände und sind in schönem lateinischen Stil geschrieben. Schaten und Strunck benützten dieselben. Der Jesuit Johann Grothaus († 1669) war ein unermüdet thätiger Mann, bekleidete lange das Lehramt zu Münster und Paderborn, leistete besonders viel in der Mathematik, Geschichte und Chronologie, schrieb schon im Jahre 1639 mit dem Jesuiten Johannes Balde eine kurze Chronik der Bischöfe Westfalens, und suchte besonders durch alte Denkmäler in Kirchen und andern Orten, Licht über die Geschichte und Chronologie zu verbreiten, ordnete mehrere Archive und schickte dem Fürstbischof Ferdinand Abschriften der merkwürdigsten Urkunden aus dem Domarchive nach Rom. Was von seinen vielen Arbeiten noch bekannt ist, besteht in Bruchstücken über einzelne Theile der Geschichte und Geographie des Landes. Er hat aber vorzüglich seinem Nachfolger Schaten vorgearbeitet. .. Giefers schreibt über P. Grothaus: „Als Ferdinand Fürstenberg anfangs October 1661 die Regierung des Hochstifts Paderborn übernommen hatte, nahm er den P. Joh. Grothaus als Beichtvater und Gehilfen bei seinen historischen Forschungen und Arbeiten in sein Residenzschloß zu Neuhaus, wo derselbe fortfuhr, mit unermüdlichem Eifer das Material für die Monumenta Paderbornensia sowie für die Annales Paderbornenses zu sammeln und zu sichten, Im Gefolge des Fürsten auf dessen vielen Reisen durch das Bisthum. hatte er Gelegenheit, die Pfarr- und Kloster-Archive zu durchforschen". Nordhoff erkennt in der Allgem. deutschen Biographie an, daß Grothaus „die Landesgeschichte und Chronologie wissenschaftlich mit rühmlichem Erfolge betrieb". Giefers fährt fort: „Jedoch war P. Grothaus nicht der einzige Paderborner Jesuit, welcher zu dem gedachten Zwecke Material sammelte. Wie die Verschiedenheit der Handschrift in ihren Arbeiten

zeigt, muß ein ganzes Dutzend in dieser Weise thätig gewesen sein; denn schon ehe Ferdinand nach Paderborn kam, hatten die Jesuiten daselbst, wahrscheinlich aber von ihm von Rom aus veranlaßt, eine sehr große Sammlung von Abschriften der Urkunden des Paderborner Domarchives, der im Paderborner Lande und in den benachbarten Landstrichen gelegenen Klöster, Städte, Burgen und Kirchen mit außerordentlicher Mühe zusammengebracht" (Zur Ehrenrettung Schatens S. 7).

Leibniz schreibt am 30. December 1714 an P. des Bosses S. J.: Utilis mihi non parum fuit etiam Schatenius vester, et vellem nosse, an aliquis in Westphalia ex vestris haereditarius, ut sic dicam, studiorum ejus extat. Successerat Cloppenburgius in ejus labores, sed ipse quoque obiit dudum, haud scio, an sine haerede. Apparatus horum virorum sane insignium vellem in vestris Collegiis conservatus esset. Sed hoc superiores curant scilicet; ex quibus aliquos ipse aliquando ad has curas hortatus, surdos deprehendi. Memini etiam Turkii vestri studiis hoc contigisse, qui cum in historia Monasteriensi magno studio elaborasset, labor ejus suppressus amissusve est. (Opp. Leibn. Ed. Dutens 6, 199). Ueber den hier genannten P. Kloppenburg findet sich bei Bessen Folgendes: „P. Johann Kloppenburg († 1696) sah Schatens Werke nach und besorgte den Druck der Geschichte Westfalens und der Paderbornischen Annalen. Er wohnte gegen 18 Jahre auf dem Schlosse zu Neuhaus und schrieb dort auch verschiedene Bücher, wie zB. Menologium martyrum et confessorum S. J. 1683, 2 vol. — Fasti sacri Westphalici und Sanctorum, Beatorum ac Venerabilium Westphalorum vita Neuhusii 1690, die insgesammt noch ungedruckt sind. Fürst Ferdinand liebte diesen eben so religiösen als fleißigen Mann, besuchte ihn oft auf seinem Studierzimmer und unterhielt sich mit ihm gerne über wissenschaftliche Gegenstände... Der Jesuit Michael Strunck, geb. in Paderborn am 1. Nov. 1677, bekam nach dem Wunsche der Paderborner Landesstände 1726 von seinen Obern den Auftrag, die Paderbornischen Annalen zu bearbeiten. Den Anfang seiner Arbeiten machte er damit, daß er Schatens Annalen nachsah, die abgedruckten Urkunden mit den Originalien verglich, die Lücken ausfüllte und eingeschlichene Fehler verbesserte. So entstand der bisher noch ungedruckte Supplementband oder die kritischen Anmerkungen zu Schatens Annalen, das wichtigste seiner Werke, welches er 1732 beendigte. Nach Vollendung dieser Arbeit setzte er die Paderbornischen Annalen fort; legte dabei die Arbeiten von Schaten und Masen zu Grunde, konnte aber nicht so schnell voran arbeiten, weil ihm Landesstände zugleich andere Arbeiten übertrugen (zB. die Vita S. Liborii), und weil er in den letzten Jahren oft kränklich war. Daher war er nur bis zum Jahre 1605 gekommen, als der Tod seinem bisherigen Wirkungskreise Grenzen setzte. Er starb am 5. Dec. 1736 zu Willebadessen. Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, daß in seine letzte Arbeit,

den dritten Theil der Paderbornischen Annalen, viele unbedeutende Dinge und Märchen aufgenommen und zu weitläufig abgehandelt sind. Er ist auch der Verfasser der Westphalia sancta"[1]).

Von den Kölner Historikern erwähnt Wegele nur Hartzheim. „Förderndes und Grundlegendes (für die Geschichte von Köln) ist gar nicht aufzuweisen; von nachhaltigem Werthe erscheint allein Joseph Hartzheims S. J. († 1763) Bibliotheca Coloniensis (1747), ein Gelehrtenlexikon für das Gebiet des Erzstifts und der zum Sprengel von Köln gehörigen Landschaften. Ein bewährter Kenner der Kölner Geschichte rühmt das Werk als ein „Denkmal solider Gelehrsamkeit und emsigsten Sammelfleißes". Dieser bewährte Kenner ist Dr. Cardauns, der in der Einleitung zum 12. Bande der Chroniken der deutschen Städte (Leipzig 1875 12, 87) ausführlicher über Hartzheim schreibt: „Eine sehr bedeutende schriftstellerische Thätigkeit entfaltete in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. der Kölner Jesuit Joseph Hartzheim. . Desto dankenswerther nämlich (als seine Controverse über Maternus) ist Hartzheims Bibliotheca Coloniensis 1747, ein Gelehrtenlexikon für den Bereich des Erzstifts und der sonstigen zur Kölner Diöcese gehörigen Territorien. Eine Masse biographischer und literarischer Notizen finden sich hier, mit verständigem Urtheil und in guter Ordnung, zusammengestellt. Die Bibliotheca ist eine Arbeit, wie sie damals keine einzige deutsche Diöcese aufzuweisen hatte, ein Denkmal solider Gelehrsamkeit und emsigsten Sammelfleißes, auch heute noch als Nachschlagewerk vortrefflich zu benützen. Hartzheim ist nicht bei gedruckten Werken stehen geblieben, sie mögen im Gegentheil nur den kleineren Theil des hier verarbeiteten Stoffs geboten haben. Vieles ging ihm außerdem von Freundeshand zu, zahllose Handschriften sind durch seine Hände gewandert und hier zum ersten Male beschrieben worden. Andere Früchte seiner handschriftlichen Studien bietet sein Catalog der Dombibliothek, der freilich gründliche paläologische Kenntnisse vermissen läßt. Seine Geschichte des Kölner Münzwesens ist nur selten zu gebrauchen, werthvoll für Kölner Geschichte dagegen ist seine Ausgabe der Concilia Germaniae (1759), wo sich die Acten der Kölner Provincialsynoden und auch sonstige wichtige Actenstücke in beträchtlicher Zahl finden". Ein anderer Kenner der Kölnischen Geschichte, Ennen, sagt u. a. in der Allg. Deutschen Biographie: „Nur das massenhaft zusammengebrachte Material machte es ihm möglich, die werthvolle unter dem Titel Bibliotheca Coloniensis veröffentlichte Kölner Literaturgeschichte mit der Vollständigkeit auszuarbeiten, welche wir an diesem Werke bewundern müssen. Wissenschaftlich bedeutender aber als diese Bibliotheca ist die Sammlung der Beschlüsse aller Kölnischen (?) Kirchenversammlungen. . Zum Druck

[1]) Neue Ausgabe von Dr. Giefers Paderbornae 1854 — 1855 2 vol. Dort 1, 233—238 Vita P. Mich. Strunckii. Eine deutsche Ausgabe erschien zu Münster 1863—1864.

vorbereitet hatte er Eiflia illustrata, Vita Annonis, Historia gymnasii tricoronati, Historia literaria Germaniae". Eine günstige Recension der Bibliotheca findet sich auch in den Nova Acta Eruditorum, Lipsiae 1754, p. 703—705. Von der großen Conciliensammlung Concilia Germaniae, die Wegele gar nicht nennt, konnte Hartzheim nur die ersten fünf Bände herausgeben, da er vom Tode überrascht wurde. Die folgenden sechs Bände besorgten die Jesuiten Scholl und Neissen, von denen ersterer im Anfang des 6. Bandes eine Lebensskizze Hartzheims erscheinen ließ.

Ein anderer Kölner Historiker Crombach (1598—1680) gehört einer früheren Periode an. Ennen (A. D. Biogr. 4, 606) erblickt bei ihm „schon einen Anflug von historischer Kritik. Er ließ sich besonders angelegen sein, seinen Gegenstand pragmatisch zu behandeln und seine Behauptungen durch authentische Urkunden zu begründen". Sein Hauptwerk Annales metropolis Col. (— 1675), drei Foliobände umfassend, hatte der Kölner Magistrat gekauft, um es zum Druck zu befördern, aber es ruht noch immer ungedruckt im Stadtarchiv zu Köln. „Zur rheinischen Kirchengeschichte — sagt Ennen — enthält es manche äußerst schätzenswerthe Beiträge". Und Cardauns meint in der angeführten Einleitung: „Seine Folianten über die hl. Ursula und die hh. drei Könige verrathen eine nicht ganz gewöhnliche Vertrautheit mit der mittelalterlichen Chronikenliteratur und umfassendes Studium urkundlichen Materials, sind aber doch auch weitschweifig und unkritisch in hohem Grade und halten einen Vergleich mit den Bollandisten nicht aus. Außerdem schrieb Crombach Kölner Annalen vom Ursprung der Stadt bis 1675, also bis wenige Jahre vor seinem Tode, eine breite Verbindung der allgemeinen und provinciellen Geschichte in annalistischer Anordnung. Es ist ein Denkmal eisernen Fleißes, „wenn es auch nur in seinen späteren Theilen wirklich selbständige Bedeutung besitzt, so kann es doch auch für die ältere Zeit als Fundgrube für urkundliches Material benützt werden".

Von den österreichischen Jesuiten nennen wir vor allem Wagner. Im Jahre 1719 erschien der erste Theil seiner Historia Leopoldi Magni Romani Imperatoris. „Der Verfasser Franz Wagner — so berichtet Wegele — war kein geborner Oesterreicher, sondern stammte aus der schwäbischen Reichsstadt Isny, war früh in den Orden eingetreten und hat sich dann in Wien als Lehrer der Novizen hervorgethan; er starb am 8. Februar 1738. Als Schriftsteller hat er sich mehrhaft versucht[1]); seiner Geschichte Leopolds I verdankt er indes seine Stellung in der Literatur. Seine Geschichte Kaiser Josephs I ist mit einem Anhang bis zum Badener Frieden (1714) ausgestattet. . Wagner brachte in der That

[1]) Ueber diese „Versuche" siehe De Backer 3, 1467—1470. Wagners lateinische Stilistik und lat. Lexikon erlebten zahlreiche Auflagen; von dem Lexikon erschien noch 1878 zu Lille eine neue Ausgabe.



mehrere Eigenschaften mit, die ihn zum Geschichtschreiber befähigten. Er besaß den nöthigen Grad der allgemeinen Bildung und die Kunst der Gruppierung und Erzählung, die einer historischen Erzählung überall zu gute kommt, zugleich wird er nicht leicht zu weitläufig, was stets dankbar hingenommen wird. . Die Verwickelungen mit Frankreich werden am glücklichsten geschildert. . Das ausführliche Charakterbild, das er am Ende des Werkes von Leopold entwirft, wenn es auch von subjectiver Pietät durchdrungen ist, sucht die besten Eigenschaften hervorzuheben und zeigt die nicht geringe Kunst ihres Urhebers in solchen Dingen".

Mit österreichischer Geschichte haben sich auch P. Steyrer und P. Calles beschäftigt. „Darstellende Schriften wie die der Jesuiten Anton Steyrer und des schärfer blickenden Sigmund Calles haben die Sache, der sie dienen wollten, doch immerhin um einiges gefördert. . Steyrer war geboren zu Bruneck in Tirol 1673 und starb 1741. Er schrieb eine Historia domus Austriae und Commentarii pro historia Alberti II ducis cognomento sapientis. . Calles, im Jahre 1696 zu Wien geboren, starb 1761. Er schrieb Annales Austriae von den Anfängen bis zu den Habsburgern. Calles ist es, der in dem Vorwort zu diesen seinen Annalen gegen die Fälschungen Hanthalers den ersten Verdacht aussprach und die erste davon, Ortilonis de Lilienfeld Liber de exordio Campililii, bereits beseitigte" (Wegele S. 696).

Mayer spricht sich in seiner Geschichte der geistigen Cultur in Niederösterreich (Wien 1878 1, 255 f.) über diese beiden Jesuiten also aus: „Schon bei den Zeitgenossen standen die Jesuiten S. Calles und Anton Steyrer in hohem Ansehen, das ihnen wegen ihrer quellensichern und notizenreichen Werke, die auch mit kritischem Scharfblick und reichem Wissen abgefaßt sind, und wodurch Calles in seinen Annalen ebenso, als der überdies ernste und besonders wahrheitsliebende Steyrer in seinem vortrefflichen an bisher ungedruckten Urkunden reichhaltigen Commentarien zur „Geschichte Albrechts" hervorragt, in ganz verdienter Weise zukam. . Anton Steyrer begleitete im Jahre 1720 die Erzherzogin Marie Josepha (Tochter Josephs I), welche am 20. August 1719 mit dem Churprinzen Friedrich August von Sachsen vermählt worden war, nach Dresden, wo er in der churfürstlichen Residenz als ihr geistlicher Rathgeber wohnte und auch am 26. April 1741 starb. Steyrer besaß hervorragende Geistesgaben, reiche Kenntnisse in der Geschichte, besonders in jener des habsburgischen Hauses; aber auch in den theologischen Fächern galt er als ein Meister; sein Werk Vita et doctrina Jesu Christi ex quatuor Evangelist. Ratisbonae 1745 wurde ins Deutsche übersetzt und erlebte mehrere Auflagen. Dabei zierten ihn aufrichtige Frömmigkeit und ein edles Herz; auch beide Erzherzoginnen (er war auch der Beichtvater von Marie Amalia, einer andern Tochter Josephs I gewesen) standen nachmals als Churfürstinnen, wie ihre Biographen authentisch versichern, im Rufe wahrer Frömmigkeit und großer Mildthätigkeit, wozu der fromme

Steyrer wohl den Grund gelegt haben dürfte. Zur Zeit seines Wiener Aufenthaltes, also in den Jahren 1712—1720 betrieb er aufs eifrigste seine archivalischen Studien zu einer „Oesterreichischen Geschichte von Rudolph I bis Friedrich III". Dieselbe war auf 6 Bände berechnet, und sollte jeder Band den Namen eines der regierenden Fürsten, die das Geschlecht fortpflanzten, umfassen.. Zu diesem Behufe stellte er genaue und kritische Studien über die Abstammung und Verwandtschaften an, bestimmte quellenmäßig die Verheiratungen, Ehepakten, Stiftungen und Grabstätten nebst Inschriften und stand mit den bekanntesten Historikern seiner Zeit in literarischem Verkehr.. Aus dem handschriftlichen Nachlasse Steyrers kann sonst noch gefolgert werden, daß er das reichste und verläßlichste Material für seine österr. Geschichte sowie für die Elogia Principissarum Domus Austriacae, die er wohl beabsichtigt hatte, die aber nie zustande kam, herbeizuschaffen redlich bemüht war. Er veröffentlichte .. nur die Commentarii pro historia Alberti II ducis Austriae (Lipsiae 1725), welche also eigentlich der 3. Band seiner beabsichtigten großen österr. Geschichte sind.. Die urkundlichen Beiträge dieses Bandes enthalten das schätzenswertheste Material für diese Zeit.. Steyrer hat noch das Verdienst, daß er das Neustädter-Nekrologium in der Stadtpfarrkirche auffand. Seine handschriftlichen Collektaneen zur österr. Geschichte sind überaus reichhaltig und befinden sich in dem geh. Staatsarchiv zu Wien (Böhm, Handschriften Nr. 86) in 12 Bänden; dann zwei weitere Bände, unter andern auch mit Briefen verschiedener Personen an Steyrer. Wie Schwandtner berichtet (in seinem Recensus 2, Nr. 1583), befinden sich der Syllabus bullarum diplomat. etc. tom. VI fol. und noch andere Manuscripte in der Wiener Hofbibliothek".

Gleich nach dem Erscheinen der Commentarii pro historia Alberti II erschien in den deutschen Acta Eruditorum (Leipzig 1726 112. Theil S. 250—271) eine ausführliche Kritik, welche mit den Worten beginnt: „Gleichwie die Jesuiten keinem Orden der römisch-katholischen Kirche in allen Theilen der Gelehrsamkeit etwas nachgeben, so fallen ihre besonderen Verdienste um die historischen Wissenschaften zu unsern Zeiten der gelehrten Welt besonders in die Augen. Des P. Daniels Histoire de France und des P. Wagners Historia Leopoldi Magni sind nach allen Regeln der historischen Kunst geschrieben, ja in ihrer Art als echte Meisterstücke anzusehen. Und wer die kostbaren Acta Sanctorum durchzusehen Gelegenheit hat, der wird aufrichtig gestehen müssen, daß die Gesellschaft dieser Patres so geschickt als glücklich sei, sich auch durch Herausgebung ungedruckter Urkunden und Untersuchungen .. verdient zu machen. Diese Verdienste seines Ordens vermehrt mit gegenwärtigem Werke der P. Steyrer". Ganz besonders wird die Benützung der so zahlreichen ungedruckten Quellen gelobt und dann fortgefahren: „Wir übergehen viele andere gute Nachrichten, die in diesen Additionen häufig vorkommen und halten dafür, daß aus dem bisher Angeführten zur Ge-

nüge erhelle, mit welch einem Vorrath unser Pater zur Ausarbeitung einer österreichischen Historie versehen sei und wie geschickt er sich derselben in Entdeckung neuer historischer Wahrheiten und Ausmerzung der alten Irrthümer zu Nutzen zu machen wisse. Er hat alles gelesen, was zu seiner Arbeit gehört, leget alles auf die Wagschale der historischen Wahrscheinlichkeit und wird dadurch in den Stand gesetzt, den größten Geschichtschreibern die wichtigsten Fehler nachzuweisen". Wachler hebt bei Steyrer hervor, daß er die österreichische Geschichte des 14. Jahrhunderts aus ungedruckten Urkunden und unbenutzten Beweisstellen gleichzeitiger Schriftsteller mit fruchtbarem Erfolge aufgeklärt (Geschichte der historischen Forschung 2, 367). Huber verweist in seiner neuen Geschichte Oesterreichs (Gotha 1885 2, 185) bei dem Capitel über Albrecht II auf Steyrer mit der Bemerkung: „Reiches Material für die Geschichte Albrechts II und Rudolphs IV" und citiert denselben wiederholt.

P. Sigismund Calles war acht Jahre Professor der Geschichte zu Wien. Sein Hauptwerk sind die Annales Ecclesiastici Germaniae ex antiquis monumentis collecti in sechs Bänden. Ueber die drei ersten Theile brachten die Göttingischen gelehrten Anzeigen im Jahre 1757 (1, 513—522) eine eingehende Besprechung: „Die zierliche Schreibart, die man an dem berühmten Herrn P. Calles gewohnt ist, und dessen gute Bekanntschaft mit den Schriftstellern der mittleren Zeiten, als den besten und zuverlässigsten Quellen, die man auch hier überall namhaft gemacht findet, gibt von diesem weitläufigen Werke bei dessen ersten Anblick einen guten Begriff". Es wird in der Folge stark getadelt, daß so viele Wunder und Legenden erzählt werden. „Inmittelst müssen wir auch dem Herrn Pater nachrühmen, daß er so viele Irrthümer, die andere seiner Glaubensgenossen ohne genugsamen Grund als historische Wahrheiten angenommen haben, bestreite". Die Recension schließt mit der Wendung: „Eine unparteiische Kirchengeschichte wird wohl schwerlich in einem katholischen Lande und noch weniger von einem Jesuiten zu erwarten sein". Im folgenden Jahre 1758 hoben die Göttingischen Gelehrten Anzeigen in einer Besprechung des 4. Theiles (3, 1213) wiederum „als eine Eigenschaft des Verfassers" hervor seinen Fleiß und seine Sorgfalt, „die gleichzeitigen Scribenten und Urkunden mit einander zu verknüpfen". In derselben Zeitschrift heißt es (1753 1, 36): „Der ehrwürdige P. Calles, dessen Annales Veteris Austriae bei allen Kennern der Geschichtskunde einen allgemeinen Beifall gefunden haben, liefert uns hier wiederum ein Werk, welches ihm die Liebhaber der deutschen Geschichte mit vielem Ruhm verdanken werden". Es ist gemeint die Series Misnensium Episcoporum. Wie die Göttinger Zeitschrift brachten auch die Leipziger Nova Acta Eruditorum Lipsiae 1754 p. 307—316 einen längeren Auszug aus der Series mit dem Bemerken: Quare ut usum aliquem eximii hujus codicis faceret cum episcopatus hic a nemine pro dignitate descriptus esset, quae apud alios invenit studiose collegit, justaque

annorum serie digessit. In den Nova Acta steht auch (1754 p. 433—444) ein Auszug aus Calles' Annales Austriae. Das Werk wird genannt: summa profecto cura, eruditione et elegantia conscriptum. Auch Wachler erkennt die Verdienste des P. Calles an (Gesch. der histor. Forschung 2, 366) und Professor Krones sagt in der Allgem. deutsch. Biographie: „Calles war ein gründlicher Geschichtskenner, ein scharfer Kopf, der für seine Zeit und innerhalb der Beschränkungen seiner Lebens- und Berufsstellung Namhaftes leistete und sich unläugbare Verdienste um die kirchliche und Profangeschichte Deutschlands, insbesondere aber Oesterreichs erwarb".

Von den österreichischen Jesuiten verdient jedenfalls eine Erwähnung P. Marcus Hansiz, den Wegele gar nicht nennt.

P. Hansiz ist geboren 1683 in Kärnthen, 1698 trat er in die Gesellschaft; er starb zu Wien im Jahre 1766. Sein Hauptwerk ist die leider unvollendet gebliebene Germania Sacra (1727—1755) in drei Bänden mit den verschiedenen Vertheidigungsschriften. Seine Analecta pro historia Carinthiae erschienen nach seinem Tode zuerst unvollständig zu Klagenfurt 1782 und dann vollständig zu Nürnberg 1793. Von den 18 Bänden seiner hinterlassenen Manuscripte besitzt die kais. Bibliothek zu Wien dreizehn. Die Germania Sacra behauptet noch jetzt ihren Platz unter den Hauptquellenwerken zur deutschen Kirchengeschichte (s. Dahlmann Waitz, Quellenkunde zur deutschen Geschichte 5. Aufl.). Beim Erscheinen des Prodromus zum dritten Band schrieben die Göttingischen Gelehrten Anzeigen im Jahre 1755 (2, 605): „Die Liebhaber der Teutschen Geschichte haben schon lange gewünschet, daß der gelehrte Herr P. Hansiz seine mit allgemeinem Beifalle aufgenommene Germaniam Sacram fortsetzen möchte; sie werden daher mit uns sich freuen, da sie nun bei Erblickung dieses Prodromi den dritten Theil selber bald zu erhalten hoffen können". Als dann die Benedictiner von St. Emmeran, die sich in ihren Rechten angegriffen glaubten, eine Schrift gegen P. Hansiz veröffentlichten, bemerkten dieselben Anzeigen (1755, 2, 624): „wir haben bei diesem gelehrten Streit das einzige gewünschet, daß man mit dem Herrn P. Hansiz, der unter den Gelehrten sich einen verehrungswürdigen Namen durch seine Verdienste erworben hat, etwas freundschaftlicher umgegangen wäre", (Vgl. S. 840). Die Antwort des P. Hansiz wird sehr gelobt (l. c. 803—805): „der Ueberrest dieses Werkes macht die Antwort aus, die der berühmte Herr P. Hansiz dem Herrn Prälaten auf alles dasjenige, was er an seinem Prodromo auszusetzen gefunden, entgegengesetzt hat, wobei er ihm von Fuß zu Fuß folgt und überall mit gar guten Gründen und einer wohlanständigen Bescheidenheit seine Einwendungen widerleget. Da Herr P. Hansiz um die Teutsche Historie sich unendlich mehr verdient machen wird, wenn es ihm beliebet seine Germaniam Sacram fortzusetzen, als wenn er in diesem Streit sich mehr ermüden wollte, so können wir nicht läugnen, daß wir wünschten,

daß dieser ehrwürdige Gelehrte bei seinem herannahenden Alter alle weiteren Schriften unbeantwortet lassen und nur bald den dritten Theil uns liefern möchte". (Vgl. noch Götting. Gelehrte Anzeigen 1756 1, 52, wo Hansiz gegen die Verdächtigungen des Abtes von St. Emeram vertheidigt wird und 1, 350, wo es wiederum heißt: „Wir bedauern also gewiß .. alle Stunden, die diesem ehrwürdigen Greis an der Ausführung eines so wichtigen Werkes geraubt werden").

Werner fällt in der Allgem. deutschen Biographie folgendes Urtheil über P. Hansiz: „Hansizens Leistungen auf dem Gebiete der deutschen Kirchengeschichte haben ihm einen unvergänglichen Namen gesichert; er half die ersten Unterlagen einer quellenmäßigen kritischen Erforschung derselben schaffen, und legte die Grundsteine zu einem Unternehmen, welches, wenn auch unvollendet geblieben, für immer eine mächtige Anregung zur Erneuerung, Weiterführung, Vervollkommnung und Vervollständigung des von ihm Begonnenen geworden ist. Den von ihm veröffentlichten Theilen seines Unternehmens gebührt das Lob ausgebreiteter Gelehrsamkeit und solider Sachkunde in Verbindung mit kritischem Sinne und unbefangenem Wahrheitssinne; nebstdem stand ihm auch die Gabe einer ansprechenden Darstellung zu Gebote, welche, wenn auch den sachlichen Werth seiner Leistungen nicht erhöhend, doch von der sichern Beherrschung des Stoffes Zeugnis gibt und ihn zu einem wirklichen Historiker befähigt erscheinen läßt". (Vgl. auch Pletz, Wiener Theol. Zeitschrift 1834 1, 13 ff.).

Auch für die historischen Hilfswissenschaften haben sich die deutschen Jesuiten namhafte Verdienste erworben.

Bei der Chronologie hätten die Namen Clavius und Deckers von Wegele wohl genannt werden dürfen. P. Clavius verfaßte „das Hauptwerk über die gregorianische Kalenderverbesserung" (S. Ideler, Handbuch der Chronologie 2, 302 ff.), und P. Deckers vertheidigte die Ansicht, daß unsere christliche Zeitrechnung um vier Jahre zu spät sei. Diese Ansicht machte dann Deckers' Freund Kepler zu der seinigen (Das Nähere in dem Aufsatze Kepler und die Jesuiten XIII Germania 1886 Nr. 230). In der Numismatik sind die Namen mehrerer Jesuiten sehr bekannt, Wegele widmet nur dem bedeutendsten derselben, Eckhel, einige Worte. Nennen wir zuerst den P. Erasmus Fröhlich, der „die Studien für Numismatik in Oesterreich anregte" (Wachler, Gesch. der histor. Forsch. 1, 860). Eine „deutsche Lebensgeschichte weiland Herrn Fröhlich übersetzt von Oettner" erschien im „Neueröffneten Münzkabinett" Nürnberg 1773 4. Bd Anhang Nr. 201—220. Ausführlich handelt über ihn auch Bergmann in seiner Arbeit: Pflege der Numismatik in Oesterreich (Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der kaiserl. Akademie der Wissenschaften Wien 1856 19, 31—108). Bergmann sagt: „Fröhlichs numismatische, historische und mathematische Arbeiten, fünfundzwanzig an der Zahl, sind durch kritischen Scharfblick, Klarheit und redlichen Wahrheitssinn aus-

gezeichnet". Beim Erscheinen seines Dialogus anne Rudolph. Habs. ab obsequiis Ottocari .. fuerit schrieben die Göttingischen Gelehrten Anzeigen (1756 1, 92): „Wir sind schon lange gewohnt, von des berühmten Herrn P. Fröhlich gelehrter Feder lauter solche Aufsätze zu lesen, die was Neues und Schönes in sich enthalten und die hier angezeigte kleine Schrift hat uns auch in diesem unsern Erwarten keine vergebliche Hoffnung gemacht". Es wird dann besonders gelobt, daß Fröhlich „die Erzählung bis auf ihren ersten Urheber verfolgt und sich auf solche Weise bemühet selbige so zu reden in ihrer Wiege zu ersticken". Eine andere kleine Schrift Genealogia Soinek. Comit. Celeiae wird in derselben Zeitschrift (1, 102) „als eine neue Probe seiner Stärke in der deutschen Geschichskunde" bezeichnet. Einen kurzen Ueberblick über Fröhlichs Thätigkeit gibt Werner in der Allg. D. Biographie: „P. Erasmus Fröhlich († 1758) trat 1716 mit 16 Jahren in die Gesellschaft Jesu, er ist besonders bedeutend als Numismatiker. Die Anregung zu numismatischen Studien verdankte er seinen beiden Ordensgenossen P. Christian Edschlager und dem P. K. Granelli. In den Jahren 1733—1736 erschienen seine vier ersten Schriften über Münzkunde (neue Aufl. 1737).. Die hervorragenden Leistungen Fröhlichs als Numismatiker und Historiker lenkten die Augen der Kaiserin Maria Theresia auf ihn, er wurde in der von der Kaiserin für den jungen Adel gegründeten Unterrichtsanstalt (Theresianum) zum Lehrer der Geschichte, Archäologie, Diplomatik usw. ernannt. In dieser ehrenvollen Stellung setzte er seine numismatischen Studien weiter fort; in den Jahren 1753—1755 erschienen zwei weitere Werke, welche ihn in weiten Kreisen berühmt machten. Im Jahre 1755 veröffentlichte er seinen großen Katalog der antiken Münzen des kaiserl. Cabinetes.. Ebenso machte er sich um die heimische Landes- und Kirchengeschichte theils durch eigene Arbeiten theils durch Anregung und Förderung der Arbeiten Anderer verdient. Er publicierte die von ihm überarbeiteten Diplomataria sacra ducatus Styriae seines Ordensgenossen P. Sigismund Pusch (Wien 1757); durch ihn veranlaßt widmeten sich Graf Coronini und Georg Pray historischen Arbeiten.. Seine Nebenarbeiten lassen ihn .. als einen vielseitig gebildeten Mann erkennen, das Verdienst seines Wirkens ist auf jenem Gebiete zu suchen, auf welchem er sich einen bleibenden Namen erworben hat". (Vgl. noch Schrank, Nachrichten von berühmten Gelehrten 1, 206—230.)

Von den hier genannten P. Granelli und P. Edschlager spricht auch Bergmann in dem bereits angeführten Aufsatze (19, 38 f.). Karl Granelli (geb. 1671, trat mit 16 Jahren in den Orden) „beschäftigte sich mit der Geschichte und Topographie der österreichisch-deutschen Erblande und schrieb anonym Germania Austriaca seu Topographia omn. Germ. provinc. Augustae dom. subj. Viennae 1701 (fol. mit acht Landkarten der einzelnen Landschaften, 1759 die dritte Aufl.).. er war der verwittweten Kaiserin Amalia Beichtvater, in der Mathematik,

Geschichte und Münzkunde Fröhlichs Lehrer. Er sammelte mit großer Sorgfalt antike, besonders griechische Münzen († 1739)".

Christian Edschlager trat 1717 in die Gesellschaft Jesu. Er verfaßte ein Lehrgedicht über die Numismatik. „Dieses Gedicht erfreute sich einer so günstigen Aufnahme, sagt Bergmann, daß kurz nach dessen Erscheinen ein reicher und gelehrter Engländer den Verfasser bat, eine umfassende Lehre über diesen Stoff auf seine Kosten herauszugeben. . Von Seeleneifer getrieben, widmete sich P. Edschlager dem apostolischen Amte der Mission in und um Constantinopel, sammelte sorgfältig griechische Münzen, die er zeitweise seinem Ordensbruder P. Granelli zusandte, nicht minder alte Inschriften für seinen Freund Fröhlich. Nach der Rückkehr aus dem Orient lebte P. Edschlager in der Stadt Steyer, erfüllte bei grassierender Krankheit treu die Pflichten des Priesters und starb daselbst am 2. März 1742"[1]).

Alle diese überragt an Bedeutung P. Eckhel. „Der Begründer der wissenschaftlichen Numismatik des klassischen Alterthums ist Joseph Hilarius von Eckhel geworden, der, mit einem geübten kritischen Auge gewappnet, sie den Entstellungen des Dilettantismus entrückte und zu einem integrierenden Theile der Alterthumskunde erhob. Eckhel war geboren in Niederösterreich am 13. Januar 1737, gestorben am 16. Mai 1798[2]). Er gehörte dem Jesuitenorden bis zur Auflösung desselben an und hatte rechtzeitig eine seinen Kenntnissen entsprechende Stellung, zuletzt auch an der Wiener Universität gefunden" (Wegele S. 764). Sein Hauptwerk Doctrina nummorum veterum erschien in 8 Bänden von 1794—1798, dann, erst im Jahre 1842 bei Weigel in Leipzig, seine bis dahin ungedruckten Prolegomena rei Nummariae veterum (auch in französischer und italienischer Bearbeitung, die letztere von dem kürzlich verstorbenen P. Garrucci). Friedrich Kenner hielt im Jahre 1871 in der Jahresversammlung der numismatischen Gesellschaft in Wien einen Vortrag über Eckhel, welcher von dieser Gesellschaft herausgegeben wurde. Einige Sätze zur Beurteilung Eckhels seien hier angeführt: „Mit seinem neuen System hat Eckhel unsere Wissenschaft selbständig gemacht, sie aus der Botmäßigkeit anderer verwandter Fächer und aus den Händen des Dilettantismus befreit. . Irren wir nicht, so muß die Schöpfung des Systems in die Jahre 1766—1769 fallen, kurz nachdem Eckhel in die Numismatik eingeführt worden war, d. h. in sein 29. bis 32. Lebensjahr" (S. 18). „Er (Eckhel) ist im eigentlichen Sinne des Wortes der Vorläufer der modernen Specialisten in der Archäologie . . er hat selbständig und aus sich die Numismatik zu einer Fachwissenschaft modernen Sinnes umgebildet,

---

[1]) De Backer sagt (1706): Il mourut le 2 Mars 1741, victime de sa charité en soignant les malades. [2]) Bei Wegele steht der Druckfehler 1737. Die Menge der Druckfehler auch in Zahlen und Namen gereicht dem Buche Wegeles nicht gerade zur Zierde.

sein und nur sein Verdienst ist es, daß wir unsere Disciplin als die am frühesten gereifte Frucht der neueren Gelehrsamkeit bezeichnen können. . Wir begegnen dem Namen Eckhels als eines wissenschaftlichen Gewährsmannes ersten Ranges nicht blos in der numismatischen Literatur, sondern in allen übrigen Fachwissenschaften und gerade in deren neuern Bearbeitungen. Er ist heute fast 100 Jahre seit seinem ersten Auftreten noch nicht veraltet, und welch eine Menge von Geistesarbeit ward in diesem Zeitalter geleistet; soviel sich auch im einzelnen geändert hat, er ist noch immer eine in der Wissenschaft lebendige, mitredende Auctorität, er wird es noch auf lange Zeit hinaus bleiben" (S. 21). Und über Eckhels Darstellungsgabe bemerkt Kenner: „Was seinen Stil betrifft, so fanden wir nirgends die Spur einer persönlichen Manier, der Autor selbst drängt sich nirgends zwischen den Leser und den Gegenstand vor. . Wir ahnen die viele Sorgfalt nicht, selbst in den schwierigsten Stellen führt er uns klar voran. . Eine Frucht dieser Selbstbeherrschung ist die unvergleichliche durchsichtige Sprache seiner Doctrina, die Knappheit und das überraschende Zutreffen seiner Ausdrücke . ." (S. 22). Eine Münze auf Eckhel mit dessen Porträt, welche von Manfrede in Mailand 1835 gestochen wurde, findet sich bei Bergmann, Medaillen auf berühmte und ausgezeichnete Männer des österreichischen Kaiserstaates vom 16—19. Jahrhundert, Wien 1844—1857 2. Bd Tafel XII. (Vgl. ebendort S. 424 ff.) Das Titelblatt des englischen' Numismatic Journal (1838) zeigt das Porträt Eckhels[1]). Das meiste Material über Eckhel hat dann Bergmann in dem wiederholt angeführten Aufsatze über Numismatik in Oesterreich (Sitzungsberichte 24, 296—365) im Jahre 1857 veröffentlicht. Dort (24, 335) findet sich auch die wörtliche Wiedergabe eines Berichtes der Studiencommission dd. Wien 9. Februar 1791 an den Kaiser: „Mit Vergnügen ergreift man also die gegenwärtige Gelegenheit, und indem man von Eckhel, was ihm seine Bescheidenheit anzuführen nicht erlaubte, mit der allgemeinen Stimme der gelehrten Welt sagen darf, daß er unter die vorzüglichsten seines Faches gezählt wird, und in mancher Rücksicht wohl auch als der erste anzusehen ist . ., indem man von ihm auch als Lehrer bezeugen muß, daß er sein Amt jederzeit mit warmem Eifer und seltenem Fleiße versehen" usw. Der entferntere Anlaß dieses Schriftstückes ist für den Charakter des Exjesuiten sehr bezeichnend. Kenner erzählt darüber: „Unter seinen ehemaligen Mitbrüdern besaß Eckhel einen Freund, Heyrenbach mit Namen, der nach Aufhebung des Ordens letzter Custos der Hofbibliothek wurde und an der Universität unentgeltlich Diplomatik lehrte. Da er sich in ärmlichen Verhältnissen befand, wollte Eckhel seine

---

[1]) Die numismatische Gesellschaft in Berlin feierte in Verehrung Eckhels seinen Geburtstag (13. Januar) im Jahre 1845 zum ersten Male in einer besondern Versammlung, zu der ein Programm gedruckt wurde. Bergmann in den Sitzungsberichten 24, 351.

Lage verbessern. Damit aber die Unterstützung nicht von ihm auszugehen schiene und das Zartgefühl seines Freundes nicht verletzt würde, erklärte Eckhel von seinem Gehalt für die Professur, der 800 Gulden betrug, nur die Hälfte zu beanspruchen unter der Bedingung, daß die andere Hälfte seinem Freunde als Besoldung für seine Vorträge über Diplomatik behördlich angewiesen werde. Die Kaiserin[1]) genehmigte diesen Vorschlag mit der größten Zufriedenheit" (S. 6). Krones ruft bei Mitteilung dieser Thatsache in dem Artikel über P. Heyrenbach in der Allg. D. Biogr. aus: „In der That, ein seltenes Beispiel collegialer Freundschaft!"

P. Benedict Heyrenbach (geb. 1738, in die Gesellschaft eingetreten 1756, † 1779) zeichnete sich durch Tüchtigkeit in der Diplomatik aus. Bergmann sagt (aaO 24, 352): „Heyrenbach besaß bedeutende für jene Zeit seltene diplomatische Kenntnisse". Krones urtheilt in dem angeführten Artikel von den Arbeiten Heyrenbachs: „Die vornehmsten literarischen Arbeiten Heyrenbachs, den im Alter von kaum 40 Jahren der Tod aus dem Leben riß, zeichnen sich durch Strenge und Ernst, wenngleich nicht immer durch den Erfolg der Forschung aus. Den Anfang machte, abgesehen von der wesentlichen Betheiligung Heyrenbachs an dem Texte der Wiener Ausgabe des Weißkunig (1775), eine gründliche „Abhandlung über die Lage des Grunzwitengaues". 1776—1777 erschienen zu Linz und Wien die „Grundsätze der ältern Staatsgeschichte Oesterreichs". 1778 hatte er auch an der österr. Staatsschrift über die bair. Erbfolge, neben Schrötter, wesentlichen Antheil. Eine sorgfältige Studie in Verbindung mit einem Codex probationum ist die Monographie „Kaiser Friedrichs IV Tochter Kunegunde, ein Fragment aus der österr.-bair. Geschichte" (1778). Erst lange nach Heyrenbachs Tode erschien seine Abhandlung über die Slaven in Oesterreich, in den „Neuen Abhandl. der k. böhm. Gesellsch. der Wissensch. 2. Bd (1795)". Anton Mayer spricht sich über P. Heyrenbach also aus: „Seine Kenntnis der Quellen war bewundernswerth, und wie die Menge seines handschriftlichen Nachlasses in der Hofbibliothek bezeugt, war es sein Fleiß nicht minder.. In den Sylvesterspenden für das Jahr 1852 veröffentlichte G. v. Karajan „Jos. Ben. Heyrenbachs Anmerkungen über die Tabula Peutingeriana", welche bisher auf der k. Hofbibliothek ungedruckt sich befanden. Er schrieb auch eine vortreffliche Recension über 551 Handschriften der Wiener Universitätsbibliothek (Geschichte der geistigen Cultur 1, 258 Note 315 u. S. 264 Note 344).

Der Lehrer Eckhels in der Numismatik war P. Joseph Khell von Khellburg. Er war geboren zu Linz 1714, trat in den Orden 1729, † 1772 zu Wien. „Im Interesse seiner numismatischen Studien unternahm er Reisen nach Italien und Deutschland; besonders aber suchte er in den geistlichen Stiften Oesterreichs Anhänger dieses Studiums zu

[1]) Das Datum: 24. Februar 1776 bei Bergmann 24, 334.

gewinnen.. Seine Thätigkeit als numismatischer Schriftsteller begann er als Herausgeber des von Fröhlich und Duval verfaßten Cataloges der antiken Münzen des kaiserlichen Münzcabinets, an welche er die letzte Hand anlegte" (Werner in der Allg. D. Biogr.). Dieser Ausgabe schließen sich dann eine Reihe numismatischer Monographien an.

Es darf hier ferner genannt werden P. Thomas Grebner. Er war geboren 1718 zu Mergentheim und trat 1736 in die Gesellschaft. Das umfassendste unter seinen geschichtlichen Werken ist das Compendium historiae universalis et pragmat. Romani imperii et ecclesiae Romanae .. Wirceburgi 1757—1764. Henner (in der Allg. D. Biogr. 9, 623) urtheilt: „Umfassende Gelehrsamkeit und ein unverkennbares Geschick für übersichtliche Anordnung des ausgedehnten Stoffes sind die Vorzüge dieser fleißigen Arbeit. Außerdem hat sie für Ostfranken durch Behandlung der fränkisch-würzburgischen Geschichte in eigenen mit sichtbarer Sorgfalt bearbeiteten Abschnitten unverkennbaren Werth. Auch nach einer andern Richtung beschäftigte sich Grebner mit der Vergangenheit dieses Landes, nämlich mit der Geschichte des fränkisch-würzburgischen Münzwesens. Eine umfassende Geschichte dieses Zweiges aus seiner Feder, bereits druckfertig gestellt, ist leider durch ungünstige Schicksale nicht zur Veröffentlichung gekommen; lange Zeit für verloren gehalten, fand sich dieselbe unlängst (1879) in einer Abschrift in Würzburg wieder vor. Sie ist besonders in den späteren Theilen durchaus quellenmäßig gearbeitet" (Vgl. Archiv des histor. Vereins für Unterfranken 23, 91 ff.). Ueber diese Münzgeschichte machte schon Bönike in seinem „Grundriß einer Geschichte der Universität zu Wirzburg" (Wirzburg 1782 2, 207) aus einer gedruckten Anzeige nähere Mittheilungen: sie behandelt u. a. den Ursprung und Gebrauch des Geldes unter den ostfränkischen Herzogen bis auf die Bischöfe von Wirzburg, den Ursprung des Münzrechtes, die damit verbundene Zollgerechtigkeit usw. Von Grebner als Historiker sagt Bönike (2, 205): „auf dem Lehrstuhl der Geschichte unterhielt er die erworbene Hochachtung durch die Abhandlungen De Conciliis nationis german. Wirceburgi celebrat.; de ortu et progressu Abbatiae Cellae Dei superioris, welche großes Aufsehen erweckte und Grebner zu einer Erklärung bewog, daß er durch dieselbe den Gerechtsamen des Hochstiftes nicht im geringsten habe zu nahe treten wollen".

Einem andern Jesuiten, Leonhard Grebner († 1742), der über Chronographie und Diplomatik schrieb, räumt Wegele in seiner „Geschichte der Universität Wirzburg" (Wirzburg 1882 1, 407) „achtungswerthe Kenntnisse im Gebiete der Chronologie und Geschichte des früheren Mittelalters" ein. Dort erwähnt Wegele auch den P. Daube (nicht Daute), dessen Werk Historia universalis et pragmatica Romani Imperii als „eine Arbeit von unbestreitbarer Gelehrsamkeit" bezeichnet wird (1, 426). Ausführlicher spricht Bönike (2, 97) über P. Adrian Daube: „Die Disputationen über die Geschichte brachte er nach Friedrich Karls Wunsche auf

der Universität in Gang, belebte den Eifer durch mehrere bei solchen Gelegenheiten abgefaßte Dissertationen. Die kleineren, de Patrimonio Petri, de antiquioribus canonum collectionibus, de origine et extinctione Patriarchatus Aquilejensis, de advocatiae ecclesiasticae origine et officio etc. hat er in sein größeres historisches Werk eingerückt; die weitschichtigen unter dem Titel Majestas Hierarchiae ecclesiasticae erhielten zu Bamberg eine wiederholte Auflage und kündigten ihren Urheber der gelehrten Welt als einen fähigen Geschichtsforscher an, dessen gute Anlage dazu durch weitläufige Belesenheit und Bekanntschaft mit fünf Sprachen ausgebildet worden ist. Aber sein wichtigstes Werk und soviel ich weiß, das erste im Zusammenhang abgefaßte, mit Anmerkungen über Gebräuche, Verfassung und andere Alterthümer begleitete Geschichtsbuch für deutsche katholische Universitäten ist die Historia universalis et pragmatica in drei starken Quartbänden. Der erste erschien 1748. . Kirchen- und Staatengeschichte sind hier miteinander verbunden nach Tillemonts Methode. . Die Historia pragmatica verschaffte ihrem Urheber viel Ehre. ."

Zum Schluß dieser Uebersicht wollen wir nur noch zwei Namen anführen, deren Träger vielleicht auch bei Wegele[1]) eine eingehendere, beziehungsweise überhaupt eine Erwähnung verdient hätten. Wir meinen Mederer und Gamans. Im Texte nennt Wegele (S. 932) Mederer nur für „die erste Herausgabe und Erklärung der Leges Bajuvariorum". Dann fügt er in der Anmerkung noch bei: „Geboren 1734, gestorben 1808. Mederer ist auch der Verfasser der Annales Ingolst. Academiae. Die Leges bilden das 5. Stück seiner Beiträge zur Geschichte von Baiern". Wegele verweist auf Bader und Prantl, läßt aber die Monographie, welche Westenrieder über Mederer veröffentlichte, ungenannt. Westenrieder verfaßte nämlich im Auftrage der bairischen Akademie eine „Denkschrift auf Joh. Nepomuk Mederer"; sie findet sich in seinen Gesammelten Werken, Kempten 1833, große Ausgabe 5, 101—144. Westenrieder spendet der Tüchtigkeit Mederers das größte Lob. Seine „beiden Antrittsreden (1780) zeugen von der reichsten Belesenheit und schärfsten Beurtheilungskraft. . Seine Vorlesungen wurden von den Akademikern aller Fakultäten

[1]) Es fehlen bei Wegele noch manche andere Jesuiten, so zB. nennt Wegele gar nicht Agricola, Kropf, Flotto, Socher, Reiffenberg, die sich freilich alle mit der Geschichte der Jesuiten in den einzelnen Provinzen des deutschen Reiches beschäftigen: für ihre Werke verweise ich auf de Backer. Eine Charakteristik dieser Arbeiten nach ihren guten und minder guten Seiten steht noch aus; Dahlmann-Waitz, Quellenkunde (1883) 5. Aufl. führen ebenfalls alle diese Autoren nicht an, sondern nur die Elaborate von zweien der erbittertsten Jesuitenfeinde Sugenheim und Lang, ohne bei letzterem die Kritik, die Langs Geschichte der Jesuiten in Bayern von dem Secretär des Reichsarchivs zu München, Dr. Wittmann, (Die Jesuiten und der Ritter Heinrich von Lang, Augsburg 1845) erfahren hat, anzugeben.

besucht und viele gewannen für die Geschichtforschung einen Eifer, welcher sie niemals wieder verließ". Plötzlich wurde das anders. „Karl Theodor errichtete im Jahre 1781 eine neue Zunge des Maltheserordens, welchem zum Stiftungsfond sämmtliche ehemaligen Jesuiten-Güter überlassen wurden .., die bisherigen Professoren, Weltgeistliche und Exjesuiten, worunter viele in entschiedenem Rufe außerordentlicher Fähigkeiten und Verdienste standen, mußten, und zwar so, daß sie in den ehemaligen Pensionsstand von 240 fl. zurückversetzt wurden, abtreten. ." So mußte auch Mederer „nach einer langen Reihe von belohnungswürdigen Arbeiten jetzt auf einmal mit der Jesuitenpension von 240 fl. sich begnügen". Das große Lob über die Annales Ingolstadienses beschließt Westenrieder mit den Worten: „So lange man für den Werth eines guten Werkes nur Gefühl haben wird, so lange werden jene Annalen geschätzt und mit einer dankbaren Erinnerung an ihren Verfasser benützt werden". Mederers Schrift „Geschichte des uralten königlichen Maierhofes Ingoldestat" hält Westenrieder für „ein Muster solcher Schriften, welche man auf öffentliche Verwendung der vaterländischen Jugend fortwährend in die Hände liefern und dadurch einen echten Gemeinsinn wecken soll". Die Leges Bajuvariorum sind „sein vornehmstes Denkmal, das allein schon hinreichend sein würde, sein literarisches Verdienst zu verewigen". Ueber die hinterlassenen Handschriften Mederers handelt Westenrieder ausführlich und gibt aus der ungedruckten Geschichte der uralten St. Morizpfarre einen Auszug. Mederer war nicht nur ein Gelehrter, sondern auch „ein Mann von ganz vortrefflichem Charakter". Unter anderem zeichnete ihn eine große Wohlthätigkeit aus. „Erst nach seinem Ableben sprach die gerührte Dankbarkeit davon; und mir selbst (Westenrieder) sagte ein durch Brand plötzlich verarmter Landgeistlicher, er habe erst jetzt durch eine sonderbare Schickung in Erfahrung gebracht, daß Mederer derjenige Wohlthäter war, welcher ihm unmittelbar nach seinem Unglücke ohne Brief eine beträchtliche Summe in Gold geschickt habe". Bei Wachler (Geschichte der histor. Forschung 2, 959) findet sich das Urtheil: „J. Mederer, Jesuit, erhob die bairische Geschichte zum Universalstudium und ließ sich die Erforschung derselben in den alten Zeiten sehr angelegen sein, erläuterte das älteste Nationalgesetzbuch und bearbeitete die Geschichte der Stadt und Universität Ingolstadt aus urkundlichen Quellen mit lehrreicher Gelehrsamkeit".

Von den Arbeiten des Jesuiten Gamans hat Dr. Falk im „Katholik" (1878 2, 300—308) eine interessante Zusammenstellung gegeben. „Wäre seine Sammlung — so bemerkt Falk — im Druck erschienen, so besäße Mainz seit zwei Jahrhunderten eine Geschichtsdarstellung, so großartig, als sie sich nur denken läßt". Den in dem genannten Aufsatze angeführten Urtheilen ist noch beizufügen, was Daniel Schöpflin in der Einleitung zum ersten Bande seiner großen Historia Zaringo-Badensis Carolsruhae 1763 von den Arbeiten des P. Gamans über die badische Geschichte bemerkt; er citiert auch häufig zwei handschriftliche Werke des-

selben Historia Badensis und Genealogia Badensis, ferner die verschiedenen Urtheile von Leibniz über Gamans (Leibnitii Opp. ed. Dutens 6, 301, — Rommel: Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels 1, 320 373; 2, 224). Am 27. April 1683 schreibt Leibniz an Ernst: Il y avoit autre fois un Jesuite à Mayence qui estoit aussi de ce caractere, c'est à dire fort versé dans les Manuscripts, nommé le P. Gamans. Je serois bien aise de sçavoir s'il vit encore, et s'il a donné quelque chose, car ce seroit dommage si ces veilles et recherches devenoient inutiles et venoient à se perdre, und am 14. August 1683 gibt Leibniz derselben Bitte Ausdruck: Je supplie très humblement V. A. de se faire informer, si le P. Gamans est encore en vie, et d'empecher, que les beaux recueils qu'il a fait ne se perdent[1]).

Wir brechen hier unsere Notizen ab. Auf Vollständigkeit wollen und können sie keinen Anspruch machen. Aber auch in ihrer Unvollständigkeit dürften dieselben den Beweis liefern, daß es bei den alten deutschen Jesuiten doch nicht so schlimm auf dem Gebiete der Geschichte bestellt war, wie manche unserer Gegner uns glauben machen wollen. Ferner stellen die angeführten Arbeiten dem vaterländischen Sinne der alten deutschen Jesuiten ein gutes Zeugnis aus. Sind es ja vorzüglich vaterländische Stoffe, die behandelt werden: deutsche Städte wie Mainz, Trier, Cöln, Paderborn, deusche Länder wie Westfalen, Bayern, Oesterreich, und deutsche Kirchengeschichte.

---

[1]) Auf die erste Anfrage antwortet Landgraf Ernst am 31. Mai 1683: Pour ce que vous demandez du Père Gamans, j'ay un Père Jesuite icy qui est Instructeur de mes trois Nepveux, et qui est de cette Province de Mayence, lequel croit qu'il vit encores et qu'il est à Mayence; mais il n'en est pas trop asseuré et en doute un peu pour son grand âge et caducité (l. c. 1, 338). P. Gamans war 1606 geboren. Aus den Worten des Landgrafen könnte man schon schließen, daß Gamans wenigstens nicht lange vor 1683 gestorben, wenn auch de Backer im Supplement zum 3. Bd. (1872) nicht ganz bestimmt sagte: „P. Gamans ist am 25. November 1684 zu Aschaffenburg gestorben". Freilich im 1. Bande weiß de Backer noch kein bestimmtes Todesjahr anzugeben. Ferner findet sich in der hs. Correspondenz der Bollandisten zu Brüssel ein Brief des P. Gamans an P. Papebroch dd. Aschaffenburg 27. September 1681. Die Angabe von 1670 bei Schunk und andern ist also unrichtig.

Die christlichen Inschriften Roms im früheren Mittelalter.

Von **Hartmann Grisar** S. J.

1. Orientierung. 2. Der neue Band von De Rossis Inscriptiones. 3. Inschriften der Basiliken, verschiedene Gattungen. 4. Inschriften an profanen Bauten. 5. Epitaphien. 6. Zur Theologie der Inschriften. 7. Aesthetische und geschichtliche Würdigung. 8. Die ältesten epigraphischen Sammlungen.

1. Die Pilger, welche in den Zeiten des beginnenden Mittelalters zum Grabe des heiligen Petrus wanderten, genossen zu Rom das seltsame Schauspiel einer christlichen Stadt, die sich mit einem ganz neuen Gepräge innerhalb der Mauern der alten Weltstadt und zwischen den noch immer großartig prangenden Monumenten heidnisch-klassischer Zeit erhob. Waren auch die städtischen Denkmäler des großen Römerthumes bereits vermindert und namentlich die religiösen unbesorgt, verwahrlost, dem Verfalle anheimgegeben, so hatte doch die ehrwürdige Weltbeherrscherin die Züge ihres ehemaligen Antlitzes in der Epoche Karls des Großen noch wohl bewahrt.

Von der antiken Stadt hatte die christliche die Sitte übernommen, ihre Gebäude und Monumente mit zahlreichen Inschriften auszustatten. Wie an den Foren, den heidnischen Tempeln und Statuen, so traf das Auge im Rom Karls des Großen auch an

den christlichen Basiliken, den Oratorien, Kirchthürmen, Hospitälern, Klöstern, Mausoleen, Portiken usw. viele Inschriften von jeder Gattung, namentlich aber in hexametrische oder bloß rhythmische Form gekleidete Epigramme. Sie feierten den Gründer des Gebäudes, verkündeten die Bestimmung des letzteren und legten die christlichen Gedanken nahe, von denen der Eintretende erfüllt sein sollte. Die Sprache, welche die neue Hauptstadt der Christenheit mit diesen unzähligen Stimmen redete, mußte unter dem Eindrucke des verbleichenden Glanzes der ehemaligen Größe das Gemüth eines gebildeten und empfänglichen Pilgers mit großer Macht durchdringen. Denken wir zB. an Alcuin, der selbst durch so viele tief empfundene christliche Gedichte sich auszeichnete. Er durchwanderte die historischen Stätten von Rom in den Jahren 767 und 781. Manche Spuren von der Nachwirkung christlich-römischer Inschriftenpoesie sind in seinen Werken übrig, er hatte viele von deren besten Texten gegenwärtig, und verschiedene Epigramme, die noch Dümmler in seiner Ausgabe der Poetae latini aevi Carolini dem Dichter Alcuin irrthümlich beilegt, kamen in die Handschriften des letzteren nur infolge davon, daß Alcuin die römischen Inschriften abschrieb und mit emsigem Fleiße zu Rathe zog[1]).

Diese Inschriften waren sozusagen ein Gemeingut des christlichen Abendlandes. Im Zeitalter des Alcuin besuchte Angilbert, der „Homer" aus dem Kreise Karls des Großen, viermal die ewige Stadt, und wenn eine geschichtliche Conjectur nicht irrt, so haben wir ihm die kostbare Sammlung christlicher Inschriftentexte aus Rom zu verdanken, die in der Sylloge Centulensis auf uns gekommen ist. Aldhelm, Abt von Malmesbury und dann Bischof von Sherborne, kennt und benutzt gleichfalls eine Sammlung römischer Inschriften. Von Papst Sergius I († 701) war er nach Rom gerufen worden. Wie er sich an jenen Inschriften bildete, so hat er dieselben hin-

---

[1]) Hierher gehört das von Dümmler 1, 345 n. III als alcuinisch abgedruckte Gedicht, welches nach De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae 2, 1, 285 die Kirche des h. Petrus ad vincula zu Rom schmückte und aus Arator, De act. apost. I v. 1070 ss. herstammt:

His solidata fides, his est tibi Roma, catenis,
[Perpetuata salus. Horum circumdata nexu]
Libera semper eris. Quid enim non vincula praestent,
Quae tetigit, qui cuncta potest absolvere? Cujus
Haec invicta manu vel religiosa triumpho
Moenia non ullo penitus quatientur ab hoste.
Claudit iter bellis qui portam pandit in astris.

wieder vermehrt, denn zwei Inschriften an der Rundkirche von St. Andreas bei der Petersbasilica wurden seinen dichterischen Arbeiten entlehnt[1]). Der heilige Bonifatius, der Apostel der Deutschen, ebenfalls Verfasser lateinischer Verse, welcher öfter nach Rom kam und die dortigen Inschriften kannte, hatte sogar das Loos, daß der Ort seiner ersten Bestattung mit einem Gedichte geschmückt wurde, das man vom römischen Grabe des Papstes Bonifatius II borgte: Membra beata senex Bonifatius hic sua clausit *etc.* (De Rossi aaO. S. LVII und 126).

Doch schon geraume Zeit vor dem 8. Jahrhundert waren die Inschriften Roms von Fremden ausgebeutet und in anderen Städten wiederholt worden. Bei den neueren Ausgrabungen in Nordafrica sind Bruchstücke von zwei Inschriften christlicher Basiliken des 6. Jahrhunderts ans Licht gekommen, die sich als Reproductionen von Epigrammen der beiden Kirchen des h. Petrus am Vatican und auf dem Esquilin (ad vincula) herausstellen. Die eine enthielt die Verse, welche unter dem Mosaikbilde der Apsis von St. Peter standen[2]), die andere wiederholte unter den nothwendigen Aenderungen fast ganz den Text einer Inschrift, mit welcher Xystus III in der genannten zweiten Basilica des h. Petrus seine Arbeiten verewigt hatte[3]). Irgend ein Rombesucher aus Africa, welcher wie der

[1]) Am Porticus der genannten Kirche las man nach De Rossi aaO. 257:

Petrus porticum et hanc sanctorum sorte coronat
Claviger aetherius, qui portam paudit in aethram,
Janitor aetern[a]e recludens lumina vitae.
Omnibus hic geminum digessit dogma per orbem,
Quem Deus aeternis ornatum jure triumphis
Arbiter omnipotens ad coeli culmina vexit.

Im 2. Vers wird aethra, im 3. wohl limina zu lesen sein, während De Rossi und Migne(-Giles) an letzterer Stelle lumina haben. Die ersten vier Verse sind aus dem Anfange, die letzten vier aus dem Schlusse von Aldhelms Gedicht auf den h. Petrus, Migne PL 89, 291. Den Vers Claviger aetherius etc. hat Aldhelm auch in einem andern Gedichte, welches direct auf seinen römischen Aufenthalt hinweist (dum auctor ecclesiam apostolorum Romae intraret), in der Form Claviger aetherius portam qui pandis in aethra. Die Wendung qui portam pandit in astris war übrigens schon in der obigen Inschrift der Kirche des h. Petrus ad vincula (S. 91) gebraucht.

[2]) Justitiae sedes fidei domus aula pudoris
Haec est quam cernis, pietas quam possidet omnis,
Quae Patris et Filii virtutibus inclyta gaudet,
Auctoremque suum genitoris laudibus equat.

[3]) Cede prius nomen, novitati cede vetustas *etc.* De Rossi Bullettino di archeol. crist. 1878 p. 14. Diesen Anfang des Gedichtes hatte auch schon der Bischof Neon an der Taufkirche der Basilica Ursiana von Ravenna verwendet.

h. Fulgentius von Ruspe in den Tagen Theodorichs, die memoria apostolorum zu verehren kam und sich des Abbildes des „himmlischen Jerusalems“ in der Stadt erfreute[1]), wird diese Epigramme in Abschrift mit in die africanische Heimat gebracht haben. Wir werden unten sehen, wie derartige Abschriftensammlungen beschaffen waren. Hier sei nur noch erwähnt, daß auch beim Dichter Aurelius Prudentius schon manche wörtliche Anklänge an vielgelesene und häufig copierte Inschriften Roms vorkommen, wie denn dieser Dichter überhaupt die römischen Monumente zu seinen Beschreibungen altchristlicher Scenen reichlich benutzte. Prudentius hätte nach De Rossi (Inscript. 2, 1, 346), als er Kaiser Honorius anredete, die von Constantins erstem Baue herrührende und an Christus gerichtete Umschrift am großen Bogen der Peterskirche vor Augen gehabt, welche lautete:

Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans
Hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.

Denn Prudentius läßt Rom zu Kaiser Honorius über Christus sprechen:

Quo ductore meum trahis ad coelestia regnum[2]).

Wenn nun jene Jahrhunderte solches Interesse an dem Inschriftenschatze des christlichen Rom nahmen, so wird auch der heutige christliche Forscher in demselben einen Gegenstand erblicken dürfen, der mit Liebe zu pflegen ist. Es ist schon an sich anziehend, in die Atmosphäre, welche diese Inschriftenwelt umgibt, sich zurück-

[1]) Vita Fulgentii c. 13. Migne PL 65, 130. [2]) Contra Symmachum II v. 759. Indessen sowohl hier, wie bei einem Anklang an die gleiche Inschrift von St. Peter, den De Rossi p. LVIII bei Florus von Lyon findet, wird die Vertrautheit der beiden Schriftsteller gerade mit dieser Inschrift eigentlich nur vorausgesetzt; denn die Uebereinstimmung ist nicht evident. Bei Florus steht die betreffende Stelle in dem Gedichte, worin er die Theilung des Reiches Karls des Großen beklagt (Dümmler 2, 561 V. 65):

O fortunatum, nosset sua si bona, regnum,
Cujus Roma arx est et caeli claviger auctor . .
Qui terrestre valet in coelum tollere regnum.

Hier wird die Erhebung des Reiches nicht Christo, sondern dem h. Petrus zugeschrieben. Eine Anlehnung an die römische Inschrift ist jedoch aus dem Grunde auch bei Florus leichter anzunehmen, weil er anderswo die römischen Epigramme stark ausnützt; man vergleiche zB. mit der oben S. 92 N. 2 citierten Inschrift der Apsis von St. Peter die Verse von Florus bei Dümmler 2, 547:

Christi sancta *domus* praepollens *aula* piorum . .
Haec est quam cernis etc.

zuversetzen. Da weht eine religiöse Frische, da herrscht eine freudige Einfalt und ein heiliger Ernst, welche dem Empfänglichen leicht den Abgang klassischer Form ersetzen. Aber auch abgesehen von ihrem allgemeinen Geiste bieten diese Inschriften eine Menge von Angaben zur kirchlichen Historiographie; die Geschichte der Kunst an dem berühmtesten Punkte der Erde ist in ihnen zu einem großen Theile niedergelegt; die Epitaphien geschichtlicher Personen enthalten deren Thaten oder wenigstens deren Lob; Bauten, Stiftungen, Acte der Wohlthätigkeit von Päpsten, Fürsten und Privatleuten sind in diesen Texten dichterisch registriert; alles zusammen macht ein Culturgemälde aus, das auch der blos historischen Betrachtung sehr werth sein dürfte.

Indessen von der eigentlich dichterischen Seite empfehlen sich jene Inschriftenverse keineswegs. Wenn ein feingebildeter Römer aus dem Zeitalter des Augustus die Straßen des damaligen Rom und die Grabgallerien um die Stadt durchwandert hätte, um die Kunst der neuen Epigrammendichter oder „Epitaphisten" kennen zu lernen, so würde er sich ohne Zweifel von sehr vielen ihrer Erzeugnisse mit Unwillen abgewendet haben. Hier hätte er Mängel des Metrums, dort der Sprache bemerkt und in anderen hätte er ungeschickt herübergenommene Stücke aus klassischen Dichtern, die ihm wohl bekannt waren, gefunden. Ja es fehlt den meisten dieser Gedichte schon das Wesentliche, was zu poetischen Erzeugnissen dieser Art gehört, ein gewisser Schwung der Gedanken, der sich ungesucht in eine feine prägnante Form zu kleiden versteht. Man sieht ihnen an, daß sie in einer Zeit des Niederganges von Kunst und Wissenschaft entstanden sind; oder eigentlich, sie selber stellen, wie sich unten zeigen wird, sehr treffend und in einem klaren Bilde den allmäligen Fortschritt dieses Niederganges dar.

Der verhältnismäßige literarische Unwerth der frühmittelalterlichen Inschriften war es denn auch, welcher in der Renaissancezeit für ihren Bestand zu Rom sehr verhängnisvoll wurde, so weit sie bis zu dieser Epoche überhaupt ihr Dasein gerettet hatten. Gegenwärtig ist im Originale nur ein kleiner Bruchtheil der ursprünglichen großen Zahl erhalten. Der neugierige Sammler zu Rom erforscht in unseren Tagen die Reste der ehemaligen Inschriften mit Mühe in den alten Basiliken und ihren Vorhöfen, unter den Mosaiken der Apsiden, in Museen, an Orten, wo man nicht meinen sollte sie anzutreffen; und dazu kommt bei den in Mosaik ausgeführten und noch erhaltenen Inschriften, daß nicht selten ihre Texte

verändert sind infolge von Restaurationen, welche sie beim Verfalle der ursprünglichen Arbeit vielleicht wiederholt erfahren haben. De Rossi schätzt die Summe der im Original auf uns gekommenen altchristlichen und frühmittelalterlichen Inschriften Roms auf weniger als 20 Procent der verlorenen.

An dem Untergange vieler Monumente der christlichen Epigraphik war, wie bemerkt, die Renaissancezeit betheiligt; sie behandelte dieselben geringschätzig und ließ sie bei den großen Bauten, die man in neuem „klassischen" Stile und Geiste in Rom aufführte, zu Grunde gehen. Eine Behandlung solcher Art schmerzt uns Spätere doppelt wegen der oft übertriebenen Hochachtung, die von den nemlichen Künstlern und Gelehrten jedem heidnischen Ueberbleibsel von Inschriften gezollt wurde. Man fand auf den christlichen Inschriften nicht die Schönheit, Rundung und Prägnanz des Inhaltes, nicht den klassischen Ton der Sprache, wie in den Erzeugnissen der Alten, auch keine geübte Hand eines Künstlers in der Form der Buchstaben; das war in vielen Fällen genug, sie als überflüssig dem Untergange zu weihen. Die alte Peterskirche könnte aus der Zeit ihres Abbruches von hierhergehörigen Beispielen genug erzählen. Selbst die Grabschriften der alten Päpste wurden in Splitter zerschlagen, so daß in unserem Jahrhundert Emiliano Sarti, der Bearbeiter der Grotte Vaticane von Dionisi, froh sein konnte, nur einige kleine Trümmer der Epitaphien von Gregor I, von Sabinian, von Bonifaz II u. A. nachzuweisen, die er zum Theile selbst im Boden der Unterkirche von St. Peter aufgesucht hatte. Von den inschriftlichen Gebeten für die Seelenruhe Gregors III, welche in einer von ihm errichteten Kapelle der Peterskirche waren, hat man 13 Fragmente gesammelt und in der gedachten Unterkirche vereinigt. Ein Fragment der interessanten Inschrift Gregors III über sein römisches Concil von 732 sah Alfarano im Baumagazin von St. Peter; andere sind jetzt in der Unterkirche von St. Peter gerettet. Die kunstgeschichtlich merkwürdige Composition von Mosaikgemälden aus der Zeit Johanns VII († 707), welche dessen Oratorium zu St. Peter verzierte, wurde beim Abbruch der Kirche zertheilt, an verschiedene Orte verschleudert, und von der musivischen Inschrift ist keine Spur erhalten.

Indessen auch das Mittelalter hat sich an den christlichen Inschriften Roms versündigt, nur daß es das Loos der Zerstörung nicht den christlichen allein beschied, sondern neidlos auch die heidnischen daran Theil nehmen ließ. Was es beging, that es wenigstens

ohne jegliches künstlerische Raffinement; es handelte dabei unter der verhängnisvollen Zusammenwirkung des Mangels an historischem Sinne, des Kampfes- und Zerstörungsgeistes und der augenblicklichen Noth, welche letztere den Abgang von anderem geeigneten Marmorstoff zum Schmucke der Wohnung oder auch blos von Kalk zum Brennen durch die Inschriftentafeln ersetzen hieß. Wie viele Inschriften mag das sogenannte opus tessellatum aufgenommen haben, wir meinen jene im Mittelalter so beliebte Bekleidung des Fußbodens der Kirchen mit figurenförmig zusammengesetzten Marmorstückchen; wie viele wurden zur Ausschmückung der sog. Tabernakel, der Ciborienbauten, der Ambonen und Chorschranken verwendet. Die Cömeterien namentlich bildeten für die römischen „Marmorarii" des Mittelalters eine Art von Steinbruch für Marmortafeln.

2. Sind aber die verlorenen Inschriften so spurlos zu Grunde gegangen, daß man auch ihre Texte nicht mehr besitzt? Zum Glücke dehnt sich der Verlust nicht soweit aus; es blieben vielmehr von einer sehr erheblichen Zahl, deren Originale zerstört sind, wenigstens die Copien übrig. Die Paläographie der Inschriften zwar muß den Verlust der Originale als einen zum Theil unersetzlichen bedauern; denn wegen des Mangels an Originalen, die sonst zum Vergleiche hätten herangezogen werden können, ist die Zeitbestimmung für manche Inschriften unsicheren Datums eine äußerst erschwerte. Jedoch bietet andererseits die noch erübrigende Masse von Texten verlorengegangener Inschriften das schönste und lockendste Feld für Studien über christliche Epigraphik und speciell über frühmittelalterliche Inschriftendichtung.

Erst in den letzten Monaten wurde dieser Stoff in seinem ganzen Umfange den Pflegern kirchlicher Wissenschaft zugeführt. Die christlichen Inschriften Roms, welche in den Manuscripten der Bibliotheken Europas haben vorgefunden werden können, sind in dem neuen Bande von De Rossi's Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores vereinigt[1]). Zum erstenmale gestattet dieses neue großartige Werk des unermüdlichen Alterthumsforschers einen Ueberblick über die trotz aller Ungunst

[1]) Die Vervollständigung des Titels: Edidit Joannes Baptista De Rossi Romanus. Voluminis secundi pars prima. Romae ex officina libraria Philippi Cuggiani, 1888 (LXIX et 536 pp. fol.).

erhaltene prachtvolle Reihe von Inschriften; nur daß sie statt aus den Steinen, jetzt aus den Manuscripten zu uns sprechen. Die Inschriften sind in diesem ansehnlichen Foliobande begleitet von Commentaren über die betreffenden Manuscripte. Es werden die Entstehung, die Ueberlieferung und der gegenseitige Zusammenhang der handschriftlichen Sammlungen erläutert, soweit Beweise und Conjecturen vordringen können; es werden die Lesarten der oft in der nemlichen Inschrift unter sich abweichenden Codices geprüft. Die Inschriften, welche über den Bereich der ersten sechs Jahrhunderte hinausgehen oder sich nicht auf Rom beziehen, erhalten hier auch historische Erläuterungen; eine vortreffliche Einleitung, wenn nicht vom Umfange, jedenfalls aber vom Verdienste eines eigenen Werkes, geht voraus und stellt in den Grundzügen zum erstenmale die Geschichte der metrischen und der bloß rhythmischen Epigraphik innerhalb der älteren christlichen Jahrhunderte her, so daß hier geradezu ein neues Gebiet der Patrologie erschlossen wird[1]).

Ueber das Verhältnis dieses Bandes zu dem ersten Bande der nemlichen Inscriptiones und zu der angekündigten Fortsetzung derselben sei hier Folgendes bemerkt.

Als De Rossi im J. 1861 den ersten Band erscheinen ließ, inaugurierte er seine beabsichtigte Veröffentlichung aller „christlichen Inschriften Roms aus der Zeit vor dem Jahre 600" mit jenen Grabschriften aus dem angegebenen Zeitumfange, welche ein bestimmtes Consulardatum tragen. Die Untersuchung dieser datierten Gruppe im ersten Bande sollte die Wege bereiten für die spätere Behandlung und Einordnung der undatierten oder nur vage bestimmten Inschriften; denn die Kennzeichen für die Entscheidung über zweifelhaften chronologischen Ursprung konnten nur aus den festgestellten übereinstimmenden Eigenthümlichkeiten der zeitlich fixierten Inschriften abgeleitet werden. Zunächst sollten auf den ersten Band die Inschriften von „historischem Charakter" ihren Texten nach und mit geschichtlicher Beleuchtung gegeben werden; solche „historische" Inschriften pflegen in ihrem Inhalte selbst die Anhaltspunkte zu annähernder Zeitbestimmung darzubieten.

In den siebenundzwanzig Jahren, welche seit dem Beginne der Publication verflossen, hat De Rossi nach einem weitangelegten Plane, der aber nicht zu umgehen war, neben den Originalen vor allem die in den europäischen Bibliotheken noch vorhandenen Syllogen und Antholo-

---

[1]) Die Ueberschrift dieses Prooemiums, auf welches nachdrücklich aufmerksam zu machen ist, gibt bestimmter den Inhalt an: De titulis christianis metricis et rhythmicis eorumque antiquis syllogis atque anthologiis.

gien mit christlichen Inschriften Roms durchforscht. Weit mehr Stoff als Italien hat ihm bei dieser Arbeit der Norden bescheert. Hauptsächlich durch Pilger, welche im frühen Mittelalter Italien besucht und den römischen Inschriften ihre Aufmerksamkeit gewidmet hatten, fand sich eine reiche Ueberlieferung der gesuchten Texte an den entlegensten Orten aufgespeichert. Es geschah Aehnliches wie bei der Erforschung der Lage der Katakomben und der Martyrergräber. De Rossi mußte die Kunde von dem, was Rom vergessen hatte, auf den Spuren der Pilger suchen, zum Theile unserer Landsleute, die vor tausend Jahren für solche Dinge viel größeres Interesse hatten als spätere auf ihre Bildung pochende Zeitperioden.

Die Ausbeute war eine so wichtige und die dabei gemachten Beobachtungen über den Befund der Manuscripte, ihre Verzweigung und Verwandtschaft von solcher Bedeutung, daß der Gelehrte sich mit Recht entschloß, fürs erste in dem neuen Bande nur die Handschriften vollinhaltlich mit kritischen Erläuterungen über ihre Geschichte und Beschaffenheit vorzulegen. Eine Ausgabe der regelrecht geordneten und textlich gesichteten einzelnen Inschriften Roms aus der Zeit vor dem J. 600 soll dann in der Fortsetzung des großen Sammelwerkes erfolgen; und diese Ausgabe wird begleitet sein von den jetzt noch fehlenden historischen Commentaren zu dem genannten engeren Kreise von Inschriften, welchem das Werk eigentlich gewidmet ist.

Der jetzige Band oder Bandtheil (II, 1) geht also zwar einerseits über das Ziel der ganzen Unternehmung hinaus, indem er viele Inschriften bringt, die nicht aus Rom, sondern aus anderen Theilen Italiens, aus Africa, Gallien und Spanien herrühren; andererseits bleibt er hinter dem Plane zurück, indem er die vielversprechende geschichtliche Beleuchtung für den Hauptbestandtheil noch vermissen läßt. Indessen konnte kaum ein anderer Weg, als er betreten wurde, eingeschlagen werden, wenn einmal die Handschriften des zu bearbeitenden Stoffes eingehend vorzuführen waren. Durch diese Vorführung hat De Rossi die kritischen Grundlagen seiner Arbeit in sehr dankenswerther Weise der allgemeinen Benützung erschlossen. Jetzt kann jeder Berufene nachprüfen; das Werden und Wachsen der Ueberlieferung kann in den Manuscripten, die ihre vielfache gegenseitige Abhängigkeit nicht verhehlen, controliert werden, wobei verschiedene Urtheile des Herausgebers vielleicht noch Berichtigungen zu erfahren bestimmt sind; für jeden aber, der das große Inschriftenwerk zu brauchen hat, wird es von Interesse sein, zum Beispiel zu sehen (um einen häufigen Fall aus der Manuscriptverwendung herauszugreifen), wie der geübte römische Gelehrte bei Inschriften, deren Ort der Aufstellung in den Manuscripten nicht angegeben ist, dennoch aus dem Zusammenhange der betreffenden Sammlungen oder aus anderen Merkmalen vielfach den Ort zu erkennen weiß, wie er die Basilica, das Grab, das Monument anzeigt, an welchem die Inschrift einstmals angebracht gewesen sein muß.

Wenn oben hervorgehoben ist, daß der Inhalt des neuen Bandes weit über die Grenzen von Rom und seiner nächsten Umgebung hinausgeht, so muß beigefügt werden, daß auch die Zahl der mitgetheilten Inschriften, welche die ursprünglich gesetzte zeitliche Grenze (vor dem J. 600) überschreiten, eine sehr erhebliche ist — sicher nicht zum Schaden der christlichen Epigraphik. Manche Manuscripte wären bis zur Unkenntlichkeit zertheilt worden, wenn De Rossi diese späteren Bestandtheile ausgeschieden hätte.

Allerdings sind zahlreiche Inschriften des Bandes nicht neu; die einen sind schon von Vorgängern De Rossi's auf diesem Gebiete aus den Codices gezogen worden, die anderen kennt man ganz oder theilweise aus ihren bis heute erhaltenen Originalen. Der Herausgeber weist überall mit großer Genauigkeit durch die Citation der Werke von Gruter, Doni, Fabretti, Muratori, Cancellieri, Marini (bei A. Mai im V. Bande der Scriptorum veterum nova collectio) u. A. nach, welches der Stand der bisherigen Kenntnis inbetreff der einzelnen Inschriften war. Man sieht sogleich, welcher unendliche Fortschritt durch die neue Schöpfung gewonnen ist.

Leider können diese Zeilen nicht so, wie es wünschenswerth ist, den Gewinn im einzelnen darlegen. Da in den weiter unten (n. 8) zu machenden Angaben über die alten Syllogen und Anthologien nur jene in Betracht kommen können, welche bis zum 9. Jahrhundert entstanden sind, so seien an dieser Stelle die einer späteren Zeit angehörigen und von De Rossi mehr oder minder weitläufig untersuchten Inschriftensammlungen wenigstens skizziert[1]).

Auf specielle römische Kirchen beziehen sich von denselben diejenige von Petrus Mallius über die Petersbasilica, welche er im zwölften Jahrhundert unter Alexander III in sein Werk über diese Kirche eingeflochten hat, und diejenige von Johannes Diaconus über die Basilica St. Johannes im Lateran, die in ähnlicher Verbindung mit seinem Werke über die genannte Kirche steht; beide Schriften sind nach dem Nachweise De Rossi's im Interesse ihrer miteinander rivalisierenden Kirchen und nicht ohne gegenseitige polemische Beziehung verfaßt. Die Untersuchungen über Petrus Mallius liefern dem Herausgeber erwünschte Gelegenheit, sämmtliche Alter-

---

[1]) Jene älteren Inschriftensammlungen, die in der Zeit vom 6. bis zum 9. Jahrhundert zusammengestellt wurden, hängen in ihrer Entstehung so sehr mit dem damaligen Besuche der Monumente und dem ganzen historischen Leben zwischen denselben zusammen, daß sie am geeignetsten im Anschlusse an die geschichtliche Würdigung der Inschriften unten betrachtet werden.

thümer der Peterskirche zu durchgehen und sie in Form von Commentaren zu dem (wieder abgedruckten) kleinen Salzburger Itinerarium der gedachten Basilica aus der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts sowie zu dem beigegebenen Plane der Basilica von Alfarano näher zu beleuchten.

Aus der Periode vom 10. bis zum 14. Jahrhundert kann De Rossi sonst keine epigraphischen Sammlungen vorführen. Die Zeit hatte sich von solchen Studien abgewendet. Drastische Beispiele sind in unserem Werke verzeichnet, aus denen das Unvermögen auch gelehrter Männer des 13. Jahrhunderts erhellt, die alten Inschriften auch nur richtig zu lesen. Merkwürdiger Weise ist es der bekannte Volkstribun Cola di Rienzo, welcher die erste Sammlung römischer Inschriften wieder veranstaltete. Sie fällt in die Zeit vor dem politischen Auftreten des Enthusiasten des alten Römerthums, vor 1344, und enthält außer Texten der heidnischen Zeit auch solche christlicher Herkunft; ja einzelne wichtige christliche Inschriften sind nur durch Nicolaus Laurentii überliefert. Es gelang De Rossi, mehrere Recensionen der vor ihm unbekannten Sammlung nachzuweisen; eine kurze und unvollständige Form derselben kann Anspruch darauf machen, die erste taschenbuchmäßige Zusammenstellung des späteren Volksführers zu sein.

Petrarca hat sich wohl mit römischen Inschriften beschäftigt, aber eine eigentliche Sammlung nicht hinterlassen. Das fortschreitende Wiedererwachen der alten Wissenschaften verfehlte indessen nicht, umfangreichere Versuche von der Art desjenigen des Cola di Rienzo hervorzurufen. De Rossi geht mit größter Aufmerksamkeit solchen Bemühungen nach. Er behandelt die Sylloge von Poggio Bracciolini, die Arbeiten von Ambrogio Traversari, von Maffeo Vegio, Pietro Donato u. A., namentlich aber ausführlich die Sammlungen des Ciriaco Pizzicolli oder Ciriaco Anconitano († um 1457). Dieser Gelehrte, welchen De Rossi als den ersten Begründer einer universalen Inschriftensammlung hinstellt, hinterließ in den verschiedensten Manuscripten und Büchern die Spuren des seltenen Eifers, welchen er auf seinen weiten Reisen für die Inschriften und überhaupt für die Alterthümer bethätigte. Im vorliegenden Bande erhält man ein Itinerar Ciriaco's, und die zahlreichen Notizen und Nachweise über ihn enthüllen ein neues, volles Bild seiner Studien und zugleich seiner nicht unerheblichen politischen Thätigkeit. Es folgen neben verschiedenen anderen Autoren Frater Johannes Jucundus von Verona mit seinem Corpus inscriptionum vete-

rum, und Pomponius Lätus, der pontifex maximus der von ihm gegründeten römischen Academie, nebst seinen Freunden und Arbeitsgenossen. Für den ersteren, Jucundus, ergaben die Codices der Bibliothek Ashburnham, welche kürzlich der Laurenziana zu Florenz einverleibt wurden, mannigfache neue Aufschlüsse. Bezeichnend ist es für Jucundus' emsige Arbeitsweise und zugleich für den Zustand vieler altchristlichen Monumente in der damaligen Zeit, daß er einen Theil der Inschrift Leos des Großen von dem Brunnenüberbau des Atriums der Paulusbasilica finden mußte in marmore projecto inter urticas et spineta, wie er sich ausdrückt; er schreibt die Verse ab, ohne ihren Ursprung zu erkennen, wohl auch ohne zu wissen, daß es christliche waren. Der andere, Pomponius Lätus, besaß eine ansehnliche Inschriftensammlung in seiner Wohnung auf dem Quirinal. In diese nahm er nur eine einzige christliche auf, weil sie metrisch war und in ihren gewandten Formen einen heidnischen Anflug zeigte.

Und doch ging aus der Umgebung des Lätus der erste Sammler christlicher Inschriften in diesem Zeitalter hervor, Petrus Sabinus, Lehrer der lateinischen Literatur an der römischen Universität. Durch ihn traten die Inschriften der älteren Vorzeit unserer Kirche und des Mittelalters einigermaßen in ihr Recht. Er konnte etwa 240 historische christliche Inschriften, meist römischen Monumenten selbst entnommen, vereinigen. Im Jahre 1494 überreichte er die Sammlung dem französischen König Karl VIII bei dessen Ankunft in Rom. So war also wieder irgendwie an die fleißigen Arbeiten der alten christlichen Pilger, Pilgerführer und Sammler, deren Thätigkeit nach dem 9. Jahrhundert gestockt hatte, angeknüpft; denn die vor Sabinus genannten Gelehrten hatten nur gelegentlich den christlichen Ueberbleibseln ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Des Sabinus Bemühungen aber fielen eben in die rechte Zeit; im 16. Jahrhundert begannen schon Bramante und seine Genossen, jene Zerstörungsmeister (maestri guastanti), wie man sie nannte, ihr unseliges Werk der Vernichtung so vieler Denkmäler des christlichen Alterthums. Die Sammlung des Sabinus fand De Rossi im J. 1853 in der Biblioteca Marciana zu Venedig. Als die wichtigste unter den für ihn in Betracht kommenden Arbeiten der Humanistenzeit verdiente sie es, in diesem Bande vollständig bekannt gemacht zu werden. In einzelnen Auszügen war sie bereits für andere Publicationen verwendet worden. Sie schließt hier würdig die bis zum Jahre 1500 reichenden epigraphischen Mittheilungen.

Es sind im Ganzen etwas mehr als dreihundert verschiedene Handschriftenbände, welche De Rossi im vorliegenden ersten Theile des zweiten Bandes der Inscriptiones überblickt oder behandelt. So gestaltet sich der umfangreiche Foliant zu einer Art Archiv, in welchem sich alle wichtigeren handschriftlichen Elemente zu einer Geschichte der epigraphischen Literatur zusammenfinden[1]). Wer bei der ersten Benutzung erschrecken möchte vor dem Gewirre der lediglich nach der Ordnung der Codices abgedruckten oder beurtheilten Inschriften, der athmet wieder auf, nachdem er sich mit den Indices am Ende des Werkes vertraut gemacht hat; diese sind mit unsäglicher Sorgfalt gearbeitet und liefern dem Leser die Fäden, an denen er sich zurechtfindet, fest in die Hand.

3. Indem wir nun dazu übergehen, die verschiedenen Gattungen christlicher Inschriften zu betrachten, welche ein gebildeter Rombesucher aus der Zeit um das Jahr 800 besonders beachtenswerth gefunden haben würde, ist es etwas Natürliches, ja Unvermeidliches, daß wir das oben beschriebene Werk von De Rossi beständig benutzen und es sozusagen aufgeschlagen mit auf den Weg nehmen. Ein bequemer Ersatz für eigenes Suchen und Forschen ist hiebei das Werk in seiner Compliciertheit freilich nicht; mit keinem Buche hat es weniger Aehnlichkeit als mit einem wie immer gearteten Cicerone. Auch wird sich zeigen, daß es trotz seiner Fülle nicht alles in Betracht Kommende behandelt, wie es uns denn alsogleich schon bei der Frage um eine für unseren Zweck brauchbare Eintheilung der Inschriften im Stiche läßt.

Der Vortritt gebührt jedenfalls den Inschriften der im damaligen Rom dominierenden christlichen Monumente, d. h. der Basiliken, und unter diesen behaupten wiederum die auf diese Gebäude als Ganzes bezüglichen Widmungsinschriften den ersten Rang. Die Weihe der Cultusstätte an Gott oder an einzelne Heilige findet

---

[1]) Das Verzeichnis der benutzten Handschriften steht nach der alphabetischen Ordnung der Bibliotheken Seite 466 – 473. Es ergeht vom Herausgeber die Bitte an alle Leser um Bekanntmachung anderer etwa einschlägiger Sammlungen. Von der Trierer Stadtbibliothek ist ihm ein einziger codex pervetustus mit Inschriften, welchen Brower vor sich gehabt habe, geschichtlich bekannt, während F. X. Kraus Roma Sott.² 432 von einer im 16. Jahrhundert geschriebenen anonymen Sammlung christlicher wie profaner Inschriften Triers und Roms spricht, welche daselbst verwahrt werde.

sich bald über dem Eingangsthore außen oder innen, bald auf dem großen Bogen vor dem Querschiffe oder vor der Apsis, bald in der Chorrundung (Apsis) ausgedrückt, und zwar häufig durch eine metrische Inschrift, welche mit einem über derselben angebrachten großen Musivbilde in Verbindung steht. Es sollte die Dedication des Baues und das Patronat der Heiligen den Besuchern lebhaft gegenwärtig gehalten werden. So las man im Inneren der größeren Basilica von St. Maria, jenes Monumentes des Concils von Ephesus, an der Eingangswand die Widmung Xystus III († 440) an die Gottesmutter:

Virgo Maria tibi Xystus nova tecta dicavi,
Digna salutifero munera ventre tuo.
Tu genitrix ignara viri, te denique foeta
Visceribus salvis edita nostra salus.
Ecce tui testes uteri tibi praemia portant,
Sub pedibusque jacet passio cuique sua:
Ferrum, flamma, ferae, fluvius saevumque venenum.
Tot tamen has mortes una corona manet[1]).

Die letzten vier Verse zeigen, daß ein über der Inschrift ausgeführtes Bild verschiedene Martyrer darstellte, welche ihre Siegeskronen der h. Jungfrau entgegentrugen; und die Martyrer hatten zu ihren Füßen die Symbole ihrer blutigen Todesgattung, das Schwert, den Scheiterhaufen, Bestien, Wasser und Gift; eine in der älteren christlichen Kunst oft vorkommende Darstellungsweise, welche erst später mit der grellen Wiedergabe von Marterscenen vertauscht wurde. Vom nämlichen Papste Xystus III rührte die metrische Dedicationsinschrift, welche die Kirche St. Peter ad vincula, auch Titel der Eudoxia genannt, über dem Eingange schmückte. Aus diesem schon oben S. 92 erwähnten Gedicht, das mit den Worten Cede prius nomen begann, seien nur die Verse an Petrus und Paulus hervorgehoben:

.. Unum quaeso, pares, unum duo sumite munus;
Unus honor celebrat, quos habet una fides. .[2])

---

[1]) De Rossi Inscript. II, 1 p. 71 98 139. Man kannte früher nur den ersten Vers, während das ganze Gedicht jetzt aus drei verschiedenen hdſ. Quellen vorliegt. — Auch unter den später anzuführenden Inschriften werden manche zum erstenmale bekannt. Es schien nicht nothwendig, dieses jedesmal hervorzuheben. [2]) De Rossi 110 134.

Die eigentliche Bedeutung der Kirche aber wurde gefeiert in der Inschrift der Apsis:

> Inlaesas olim servant haec tecta catenas,
> Vincla sacrata Petri, ferrum pretiosius auro[1]).

An der vatikanischen Peterskirche begrüßte den Eintretenden eine dem Apostelfürsten gewidmete Inschrift von Papst Simplicius († 483):

> Qui regni claves et curam tradit ovilis,
> Qui coeli terraeque Petro conmisit avenas[2]),
> Ut reseret clausis, ut solvat vincla ligatis,
> Simplicio nunc ipse dedit sacra jura tenere,
> Praesule quo cultus venerandae cresceret aulae[3]).

De Rossi hätte hervorheben dürfen, daß auch über diesen Versen angesichts des ihnen eingeräumten hervorragenden Platzes ein Bild Petri, wohl mit der Schlüsselübergabe, vermuthet werden kann; es würde dem modernen großen Relief der Schlüsselübergabe über dem mittleren Eingang zur Vorhalle der jetzigen Peterskirche entsprechen.

Im Innern der Vaticanbasilica war Constantins Widmung der Kirche an St. Petrus unter dem Mosaikgemälde des Haupt- oder Triumphbogens in sehr großen goldenen Buchstaben ausgedrückt (Quod duce te etc. oben S. 93). Dagegen sprach die Apsisinschrift (S. 92 N. 2) nicht von Petrus, sondern in etwas gewundener Weise von den auf die Basilica bezüglichen Verdiensten des Vaters (Constantin) und seines Sohnes (Constans), welcher letztere den Bau vollendet hatte. Das Gedicht: Summa Petri sedes est haec sacra principis aedes *etc.* wurde erst durch Innocenz III in der Apsis angebracht.

In der Basilica des h. Paulus an der Straße von Ostia sprang ebenso die Widmung auf dem die weite Kirche beherrschenden Triumphbogen in die Augen des Eintretenden. Sie erwähnte die Kaiserin Placidia und den Papst Leo den Großen als Urheber der zur Zeit der Inschrift erfolgten Restauration und wurde ergänzt durch je zwei Disticha unter den dabei befindlichen Musivdarstellungen von Petrus und Paulus. Die Hauptinschrift lautete:

> Placidiae pia mens operis decus omne paterni
> Gaudet pontificis studio splendere Leonis.

---

[1]) De Rossi 134 157 286 290 352 410. [2]) habenas. [3]) De Rossi 15 80 144. Nur an der letzten Stelle, nämlich in der 1. Sylloge des Corpus Laureshamense, hat das Gedicht die Ueberschrift: Super limin. in introitu eccl. [s. Petri].

Unter dem Bilde Petri zur Rechten des Beschauers las man:

Janitor hic coeli est, fidei petra, culmen honoris,
Sedis apostolicae rector et omne decus.

Unter dem Bilde Pauli zur Linken stand:

Persequitur dum vasa Dei fit [Paulus et ipse]
Vas fidei electum gentibus [et populis][1]).

Wahrscheinlich war in dem Halbkreise der Apsis der alten Paulsbasilica die Inschrift des Kaisers Honorius zu suchen, worin dieser den von Theodosius begonnenen und von ihm selbst vollendeten Neubau dem Völkerapostel dedicierte. Jetzt steht die fragliche Inschrift gleichlautend au dem obengedachten Triumphbogen:

Theodosius coepit, perfecit Honorius aulam,
Doctoris mundi sacratam corpore Pauli[2]).

Dem Apostel Andreas weihte Papst Simplicius die in eine Kirche umgewandelte Palasthalle des Junius Bassus auf dem ehemaligen Grundeigenthum des Flavius Valila (Esquilin) mit folgenden Versen, welche wir dem in der Apsis angebrachten Gedichte, das an Christus gerichtet war, entnehmen:

.. Simplicius quae[3]) papa sacris coelestibus aptans,
Effecit vere muneris esse tui;
Et quod apostolici deessent limina nobis[4]),
Martyris Andreae nomine composuit[5])..

In der Basilica der h. Agnes an der Nomentanischen Straße las man vor der Zeit Honorius' I ein künstliches acrostiches Gedicht. Es rührte von Constantina, der Tochter Constantins, deren Namen die ersten Buchstaben der Verse wiedergaben, und feierte die h. Agnes als martyr devotaque Christo an diesem Orte ihrer Bestattung. Es hieß darin: (Constantina) Sacravit templum

[1]) De Rossi 68 81 98 105. Die an der nemlichen Stelle in der heutigen Paulskirche vorhandenen Inschriften sind nicht mehr die alten. Die zweite weicht jetzt auch von dem durch die Hdss. verbürgten Texte, der wahrscheinlich von Leo I herrührt, ab. Die dritte, welche nicht vollständig überliefert ist, ist oben mit der von De Rossi vorgeschlagenen Ergänzung versehen. [2]) De Rossi 28 81 98 254. [3]) Die von Valila geschenkten Räume. [4]) Bis dahin gab es in Rom keine Kirche des h. Andreas. [5]) De Rossi 436. Die merkwürdige Inschrift, früher nur theilweise verstanden, beginnt: Haec tibi mens Valilae devovit praedia Christe. Vgl. De Rossi Bullet. crist. 1871 p. 5 ss. Die Kirche hieß später St. Andreas Catabarbara Patricia; eine herrlich ausgeschmückte antike Aula, stand sie bis nach der Mitte des 15. Jahrhunderts.

victricis virginis Agnes, und am Schlusse ruft die Gründerin der Kirche aus: O felix virgo, memorandi nominis Agnes![1]) Weit weniger kunstvoll, sondern von fast unverständlicher Schwerfälligkeit ist die metrische Inschrift, welche in der nemlichen Kirche Papst Honorius († 638) nach der Erneuerung der Apsis an der Stelle der alten Inschrift anbrachte:

> Aurea concisis surgit pictura metallis[2])
> Et complexa simul clauditur ipsa dies *etc.*[3])

Sie erwähnt auch die Heilige der Kirche kaum, wohl aus dem Grunde, weil Honorius ohnehin über der Inschrift das ebenfalls heute noch vorhandene Mosaikbild der unschuldigen Martyrin anbrachte. Die Weihe der Kirche an St. Agnes wurde durch das andere Epigramm verkündigt, welches ebenfalls Honorius an dem großen Bogen vor der Apsis anbringen ließ:

> Virginis aula micat variis decorata metallis,
> Sed plus namque nitet meritis fulgentior amplis[4]).

Die Dedication der Kirche des h. Cosmas und Damian brachte Felix IV († 530) unter dem Musivbilde der Heiligen in der Apsis an. Beides, das Gemälde mit seinem feierlichen Ernste und die Inschrift in großen Lettern, besteht noch heute. Man sieht sofort dem ersten Distichon an, daß dasselbe den vorstehenden Versen des Honorius am Bogen zu St. Agnes zum Vorbilde gedient hat:

> Aula Dei claris radiat speciosa metallis,
> In qua plus fidei lux pretiosa micat[5]).
> Martyribus medicis[6]) populo spes certa salutis
> Venit, et ex sacro crevit honore locus.

---

[1]) De Rossi 44. [2]) Metalla bedeutet den Marmor-, Silber- und Goldschmuck zusammen. Vgl. das zweitfolgende Gedicht Aula Dei. [3]) De Rossi 89 104 137 249. De Rossi Musaici fasc. 3—4, wo eine chromolithographische Abbildung gegeben ist. Mit der Erklärung der Worte der Inschrift sursum versa uno nutu, welche De Rossi an dieser Stelle gibt, ist die nach meiner Meinung zutreffendere von Duchesne Lib. pont. 1, 325 f. zu vergleichen. — Trotzdem daß es sich hier um eine noch erhaltene Originalinschrift handelt, erscheint dieselbe oben mit gewöhnlichen Lettern. Es ist nicht nothwendig, derartige Texte hier mit Capitalschrift zu drucken, weil diese Abhandlung die anzuführenden Texte nur des Inhaltes wegen zur Kenntnis bringt, ohne das archäologische und das paläographische Element in den Vordergrund zu rücken, oder den jetzigen Zustand der betreffenden Inschriften nachweisen zu wollen. [4]) De Rossi 63 89 104 137 249. [5]) Sinn: Die ehemalige profane, jetzt zur Kirche umgewandelte Aula glänzt zwar im Schmuck, wird aber eigentlich durch den Glauben verschönert. [6]) Die Ueberlieferung bezeichnete die beiden orientalischen Martyrer bekanntlich als Aerzte.

Optulit hoc Domino Felix antistite dignum
Munus, ut aetheria vivat in arce poli[1]).

Doch es brauchen die Muster solcher Kirchenwidmungen nicht weiter gehäuft zu werden. Nahmen sie auch unter den zahlreichen Inschriftengattungen der Basiliken den vornehmsten Platz ein, so gingen doch die Augen und Herzen der frommen Besucher aus der Fremde mehr zu den in der Basilica aufbewahrten Heiligengräbern selbst. Die sogenannten Confessionen, wo die Heiligen ruhten, oder auch ihre Altäre mit den Reliquien, pflegte man vielfach mit besonderen Inschriften auszustatten. Auch hier entfaltete sich die Verskunst auf die mannigfaltigste Weise. Den Grundton für solche Encomien an den Heiligengräbern hatte Papst Damasus († 384) in seinen zahlreichen Gedichten für die Katakomben und deren überirdische Oratorien angegeben. Seitdem später die Translationen der Martyrer aus den vorstädtischen Friedhöfen in die Stadt begannen, also etwa mit dem Pontificate Pauls I († 767), vermehrten sich diese Lobgedichte in den durch die Reliquien ausgezeichneten Kirchen. Wir dürfen unsere Pilger nur durch das Weltheiligthum der Peterskirche und zu den angrenzenden religiösen Gebäuden begleiten, um eine Anzahl von charakteristischen Inschriften auf dort ruhende Heilige kennen zu lernen. Betreten wir mit ihnen zuerst die Andreasrotunde im Südwesten der Basilica; denn mit der Rotunde macht der sog. Salzburger Führer des 8. Jahrhunderts den Anfang seines Rundganges. Dort lesen wir auf den sieben Altären in den sieben Nischen verschiedene von Papst Symmachus angebrachte inschriftliche Gedichte. Dasjenige am Altare der hh. Protus und Hyacinthus beispielsweise ehrt die Reliquien des Martyrerpaares in folgender schlichten Form:

Martyribus sanctis Proto pariterque Hyacintho
Symmachus, hoc parvo veneratus honore patronos,
Exornavit opus, sub quo pia corpora rursus
Condidit; his aevo laus sit perennis in omni[2]).

Von der Andreasrotunde in die vatikanische Basilica selbst eingetreten, verehren die Pilger neben den übrigen Heiligen den Papst Leo den Großen. Seinen Leib hat Sergius I († 701) aus dem

---

[1]) De Rossi 71 134 152. [2]) De Rossi 42, cf. p. 207. Die Widmungsverse dieser Rundkirche des h. Andreas, ebenfalls auf Symmachus zurückgehend, bringen an der Spitze den uns schon bekannt gewordenen beliebten Gedanken: Templa micant, plus compta fide quam luce metalli. De Rossi 246.

Atrium in die Kirche selbst versetzt, und am Altare des Kirchenlehrers verkündet Sergius den Besuchern den Ruhm Leo's unter anderen mit folgenden für das siebente Jahrhundert noch immer recht gelungenen Versen. Das ganze Gedicht muß man sich unter einem Musivbilde des Heiligen denken:

.. Commonet e tumulo quod gesserat ipse superstes,
Insidians ne lupus vastet ovile Dei.
Testantur missi pro recto dogmate libri,
Quos pia corda colunt, quos prava turba timet.
Rugiit, et pavida stupuerunt corda ferarum
Pastorisque sui jussa sequuntur oves.
Hic tamen extremo jacuit sub marmore templi
Quem jam pontificum plura sepulcra celant[1]) ..

In die untere Grabkammer mit dem durch Kaiser Constantin ausgeschmückten Sarge des h. Petrus konnten die Pilger nicht herabgelangen; nur durch einen Schacht war der Einblick gestattet, und auch dieser wurde später geschlossen, es scheint nach den schrecklichen Erlebnissen bei der Plünderung der Peterskirche durch die Sarazenen im J. 846. So blieb denn der Verfasser des Liber pontificalis im 6. Jahrhundert der einzige Zeuge für die Inschrift, welche dort unten das Grab des Heiligen seit Constantin verherrlicht. Laut seiner Mittheilung steht auf einem von diesem Kaiser errichteten goldenem Kreuze über dem Sarge: Constantinus Augustus et Helena Augusta. Hanc domum regalem [auro decorant, quam] simili fulgore corruscans aula circumdat[2]).

Wenn der Salzburger Führer von den „Thränen der Reue", die an der Confession des h. Petrus vergossen werden, als von einem gewöhnlichen Tribute der Pilger spricht[3]), so forderten Reliquieninschriften in der Nähe der Peterskirche den Besucher der dortigen Heiligthümer in aller Einfalt zu ähnlichen, damals keineswegs auffälligen Aeußerungen des Affectes auf:

---

[1]) De Rossi 98 139 158 290. Vgl. 201 s. Ich glaube, daß unter dem Musivbilde der Name Leo's ausdrücklich angegeben war. An diesen Namen mußte sich der erste Vers der Inschrift anschließen: *Hujus* apostolici primum est hic corpus humatum. [2]) Liber pontif. ed. Duchesne 1, 176 195; De Rossi 200. Die eingeklammerten Worte sind zu der mangelhaft überlieferten Inschrift von De Rossi ergänzt. Duchesne erklärt die domus regalis als die alte memoria (Grabkapelle) des Apostelfürsten. S. Hoensbroech, in „Stimmen aus Maria-Laach" 1888 H. 7 S. 11 ff. [3]) Pervenies .. ad confessionem et post fusas paenitentiae lacrimas vadis ad locum, ubi idem apostolus apparuit etc. De Rossi 226 227.

.. Flagita hic veniam, cie frequens intima cordis
Et fessa diutinis contunde pectora pugnis,
Ut placidus purget tua Christus vulnera mentis..

So hieß es in einer nach De Rossi wahrscheinlich von Leo III († 816) bei den antra Saxonum, d. h. in den Ruinen des ehemaligen Circus Gajanus bei St. Peter, errichteten Hospitalkirche. Der Papst hätte heilige Leiber aus den Katakomben dort beisetzen lassen[1]). In einem anderen von den kirchlichen Gebäuden, welche in großer Zahl die Petersbasilica umgaben, nemlich in der größeren oder in der kleineren Stephanskirche, waren die dort deponierten Reliquien mit der einfachen Prosainschrift bezeichnet: Servantur in hac ara reliquiae sanctorum martyrum atque levitarum Stephani et Laurentii[2]). Natürlich war die Anzahl derartiger Bezeichnungen in Prosa überwiegend, zumal wo man nicht den ganzen Leib des Heiligen, sondern nur Theile desselben oder, was noch häufiger vorkam, blos Gegenstände, die an den Leib oder den Sarg angerührt waren, besaß. In Verbindung mit diesen Prosainschriften sind die in Marmor ausgehauenen Namenlisten oder Festkalendarien der in den Kirchen ruhenden Heiligen zu erwähnen. Sie waren gewöhnlich in den Vorhöfen der Gotteshäuser eingemauert. Fremde und Einheimische wurden durch sie an die Heiligkeit des Ortes gemahnt. Aus der vatikanischen Basilica St. Peters erübrigt eine solche Tafel, welche aber nur auf Reliquien, nicht auf die ganzen Leiber der in ihr genannten Heiligen Bezug hat. Sie rührt etwa aus dem 8. Jahrhundert und befindet sich gegenwärtig in der Unterkirche von St. Peter[3]). Die Heiligen selbst, die sie nennt, wurden von Paul I aus den Cömeterien in die Kirche des h. Silvester transferiert, welche er an der Stelle seines elterlichen Hauses errichtete; dort aber liest man noch heute in der Vorhalle die beiden zu seiner Zeit angefertigten Marmorkalendare, von denen das eine die Heiligen männlichen, das andere diejenigen weiblichen Geschlechtes umfaßt[4]). De Rossi konnte ein fehlendes Stück der letzteren durch ein jüngst ausgegrabenes Inschriftenfragment ergänzen[5]).

---

[1]) De Rossi 278. Indessen De Rossi's Lesung antra Saxonum ist keineswegs sicher genug, und die Einwendungen von Duchesne Lib. Pontif. 2, 47 gegen die örtliche Bestimmung der Inschrift dürften begründet sein. [2]) De Rossi 275. [3]) De Rossi Bull. crist. 1882, 41. Die Tafel ist abgedruckt Dionysius, Crypt. Vatic. Monum. tab. 39 und besser bei Marini-Mai p. 44 n. 1. [4]) Der Text bei Marini-Mai p. 56 58. [5]) Bull.

Eine dritte Gattung von Inschriften der Basiliken führt uns zu den beliebten dichterischen Formen der Zeit zurück, es sind die partiellen Votivinschriften, welche ein bei besonderen Anlässen Gott und den Heiligen der Basilica gemachtes Gelübde bezeugen, und Bitte oder Dank ausdrücken, sei es mit oder ohne Begleitung eines Geschenkes, einer Stiftung oder einer für die Basilica ausgeführten Restaurationsarbeit. Man braucht wiederum St. Peter nicht zu verlassen, um die verschiedensten Typen solcher sehr oft angewendeten Votivtexte kennen zu lernen. Sie finden sich nicht blos an den Mauern der Vorhalle und des Kircheninneren, an der Confession, den Altären und den Baptisterien, sondern auch an Gegenständen, die dem Altare zum Schmucke gespendet sind und die zum Theile vom Säulenbaldachin desselben herabhangen. So versah Papst Hadrian I mit einem Gedichte eine Krone, die er am Petersgrabe aufhängte, und erst De Rossi hat jetzt das von Anderen, auch noch von Dümmler (1, 106) nicht völlig verständlich wiedergegebene Epigramm seinem Zwecke und Sinne nach aufgehellt. Gedicht und Gabe, wahrscheinlich aus dem Jahre der Eroberung Pavias durch Karl den Großen (774), sind für die Geschichte des römischen Patriciates und für die Beziehung der späteren Kaiserwürde zum h. Petrus sehr bemerkenswerth:

Coelorum Dominus, qui cum Patre condidit orbem,
  Disponit terras, virgine natus homo.
Utque sacerdotum regumque est stirpe creatus,
  Providus huic mundo curat utrumque geri.
Tradit oves fidei Petro pastore regendas,
  Quas vice Hadriano crederet ille sua.
Quin et Romanum largitur in Urbe fideli
  [Patriciatum] famuli[s], qui placuere sibi.
Qu[em] Carolus [merito] praecellentissimus [et] rex
  Susc[e]pit, dextra glorificante Petri.
Pro cujus vita triumphique haec munera regno
  Obtulit antistes congrua rite sibi[1]).

Fast zweihundert Jahre vorher hatte Pelagius II († 590) eine ähnliche Weihegabe, wohl auch eine Krone, am Altare des h. Petrus gespendet und auf der Umschrift den damaligen Nothstand der Zeit, in welchem Rom noch keinen Helfer gleich Karl dem Großen besaß,

---

crist. 1882, 40. Aehnliche Heiligen- oder Reliquienverzeichnisse, die dem frühen Mittelalter angehören, findet man manche noch heute in römischen Kirchen. [1]) De Rossi 146; vgl. Duchesne, Lib. pontif. 1, 516 517. Die eingeklammerten Stellen sind Correcturen De Rossis.

zum Ausdruck gebracht. Sein Gebet bezieht sich auf die römischen Kaiser am Bosporus, Mauritius und seine Söhne:

.. Quae modo Pelagius praesul cum plebe fideli
Exercens offert munera sacra Deo,
Ut Romana manu coelesti sceptra regantur,
Sit quorum imperio libera vera fides.
Pro quibus antistes, reddens haec vota, precatur,
Saecula principibus pacificata dari,
Hostibus ut domitis Petri virtute, per orbem
Gentibus ac populis pax sit et ista fides[1]).

Dem Petersaltar wurde ein Pallium zur Bedeckung der Mensa oder zum Aufhängen zwischen den Säulen des Ciboriums geschenkt, welches die Namen Karl des Großen und seiner Gemahlin Hildegarde, als der Urheber der Stiftung, trug und gleichfalls mit einem Weihegedichte geschmückt war. Das letztere begann:

Pastor ovile Dei servans sine crimine Petre[2]).

Pallien und Velen scheinen in vielen Fällen zur Aufnahme von eingestickten Gedichten gedient zu haben. Ein Pallium, welches der westgothische König Chintila († 640) dem Altare des hl. Petrus verehrte, zeigte das metrische Gebet:

Discipulis cunctis Domini praelatus amore,
Dignus apostolico primus honore coli.
Sancte, tuis, Petre, meritis haec munera supplex
Chintila rex offert: Pande salutis opem[3]).

Der Kürze halber müssen die Beispiele von Votivinschriften, welche den Dank an St. Peter oder an andere Heilige für stattgefundene Erhörung des Gebetes ausdrücken, übergangen werden. Von den noch zahlreicheren Prosainschriften mit dem stereotypen Votum solvit nenne ich eine, welche am Eingange von St. Peter unter den symbolischen Musivbildern der Evangelisten sich befand und Papst Leo den Großen erwähnte: Marinianus vir inl. ex pf. [praet.] et cons. ord. | cum Anastasia inl. fe[m. ejus] debita

---

[1]) De Rossi 145. Vgl. 459. Der erste Vers dieses Gedichtes wird, wie mir scheint, nur durch einen Schreibfehler schwerer verständlich. Er lautet in der einzigen Hds. (Corp. Lauresham. Syll. I): Vox arcana Patris, coeli quibus aequa potestas. Es möchte statt quibus zu lesen sein cui, mit dem Sinne: Der Sohn hat gleiche Macht, wie der Vater. Ebenso wird man das ista fides am Ende von De Rossis Text in una fides ändern dürfen. [2]) De Rossi 147. [3]) De Rossi 254. Vielleicht bestand aber die königliche Gabe in einem Velum, das beim Eingange der Basilica angebracht war.

vota | beatissimo Petro apostolo persolvit | qu[a]e precibus pap[a]e mei | [pro]vocata sunt atq. perfecta[1]). Unter den Ueberbleibseln der hinter St. Peter auf dem Hügel errichteten kleinen Cömeterialkirche fand Maffeo Vegio die folgende, ebenfalls auf die Zeiten Leos I bezügliche Inschrift: Salvo papa Leone Agnellus presbyter ornat[2]).

Die letztere Inschrift führt indessen schon zu den einfach historischen Bauinschriften der Basiliken hinüber. Auch diese waren, wenn sie auch nur vom Beginne des Baues, seinen Gründern, Fortsetzern oder Erneuerern redeten, dennoch oft in feierliche metrische Form gehüllt. Eines der schönsten und historisch bedeutsamsten Muster ist ohne Zweifel die noch erhaltene große Inschrift im Inneren der Basilica St. Sabina auf dem Aventin aus den Tagen Cölestins I († 432) oder eher seines Nachfolgers Xystus' III († 440):

Culmen apostolicum cum Caelestinus haberet,
Primus et in toto fulgeret episcopus orbe,
Haec, quae miraris, fundavit presbyter Urbis,
Illyrica de gente, Petrus, vir nomine tanto
Dignus, ab exortu Christi nutritus in aula,
Pauperibus locuples, sibi pauper, qui bona vitae
Praesentis fugiens meruit sperare futuram[3]).

Nicht minder berühmt ist eine in der Unterkirche von St. Peter aufbewahrte Originalinschrift des P. Damasus. Sie gibt in schönen Versen Kunde von den großen Arbeiten des Papstes für die Herstellung des Baptisteriums der Petrusbasilica, im besonderen für die Leitung der Taufquelle:

Cingebant latices montem teneroque meatu *etc.*
Invenit fontem, praebet qui dona salutis. . .[4])

In Prosa verkündete beispielsweise eine historische Inschrift an dem Säulengesimse des Triporticus vor dem Kreuzoratorium beim Lateran, daß der Platz der Säulengänge sumptu et studio Christi famuli Hilari episcopi[5]) durch Ausräumung von Schutt entstanden sei, welcher bis zur Höhe des neuen Triporticus, d. h. bis zum Platze der Inschrift, emporgeragt habe[6]). Monumentale

---

[1]) So von De Rossi hergestellt S. 55. [2]) De Rossi 349. [3]) De Rossi 24 111 155 341 443. [4]) Oft abgedruckt. Gegenwärtig bei De Rossi 56 350 411. Vgl. Duchesne Lib. pontif. I p. CXXII. [5]) Papst Hilarus † 468. [6]) De Rossi 147. Charakteristisch ist, daß Panvinius († 1568) diese Inschrift zum Theile in den Gesimsen der von Johann XII im Jahre 956 errichteten Thomaskapelle bei der Laterankirche fand.

Denkzeichen dieser Art wurden also nicht erst in der Neuzeit oder im Mittelalter angewendet. Die Trajanssäule zu Rom vom Jahre 113 trägt heute noch neben der Widmung an diesen Kaiser durch den Senat und das römische Volk den Vermerk in der nemlichen Inschrift, daß sie so hoch emporreiche: ad declarandum, quantae altitudinis mons et locus tan[tis ope]ribus sit egestus[1]).

Es folgen Inschriften von historischem und canonistischem Charakter zugleich; sie halten Ereignisse oder Zustände den Besuchern der Basilica mit der Verbindlichkeit der Beobachtung im Gedächtnis. Hierher gehören zB. Inschriften, welche Kunde von den in der Basilica gefeierten Concilien unter Angabe von deren Statuten bringen, ferner solche, welche bestimmte päpstliche Decrete durch wörtliche Wiederholung derselben einschärfen, oder der Verewigung und Beschützung des Güterbesitzes der Kirchen gewidmet sind, indem sie listenartige Anzeigen ihrer Grundstücke u. dgl. enthalten. Von Concilientexten ist derjenige des Concils Gregors III vom J. 732 bekannt, vielleicht die einzige Inschrift dieser Gattung zu Rom. Das ganze Protocoll dieser Synode, so ferne es sich auf den dort gefaßten Beschluß über die Feier der Heiligennatalitien bezog, befand sich, in Stein gemeißelt, in der Peterskirche innerhalb eines Oratoriums, welches der nemliche Gregor III hatte errichten lassen[2]) (s. oben S. 95). Ein Decret ohne die Autorität einer Synode, aber mit sehr nachdrücklichem Anathem gegen die Uebertreter, las man an einer Säule der Basilica des h. Paulus. De Rossi legt dasselbe mit Wahrscheinlichkeit Leo IV bei. Es verbietet jeden Eingriff in die dem h. Paulus dargebrachten Gaben und Oblationen sowie in die Rechte und Güter der Kirche[3]). Gerade die Paulusbasilica belegt in manchen noch erhaltenen Ueberresten die alte Sitte, päpstliche Erlasse zum Schutze des Gotteshauses an dem heiligen Orte selbst durch inschriftliche Copien zu verewigen.

---

[1]) Corpus inscriptionum latinarum vol. VI: Inscriptiones urbis Romae latinae; pars I (1876) p. 176 n. 960. [2]) De Rossi 412 414—417. Vgl. Duchesne, Liber pontif. 417 422. Im Drucke bei De Rossi wird S. 416 Z. 47 perfecti statt perfectique zu lesen sein und Z. 51 tuis statt suis. De Rossi dürfte im Rechte sein, wenn er abweichend von Duchesne in dem Decrete die Verpflichtung zu einer täglichen Messe findet. Ich bemerke noch, daß die Worte der Zeile 66 dem Inhalte nach sich sofort an die Zeile 44 anschließen. [3]) De Rossi 423. Text bei Marini-Mai 215. Der Theil der Säule mit der Inschrift befindet sich jetzt im Kloster bei der Basilica.

Im Atrium dieser Basilica war die ungeheuere Marmortafel mit der wörtlichen durch Gregor den Großen vollzogenen Schenkung von Oelgärten an den h. Paulus und sein dortiges Heiligthum angebracht.[1]) Ebenso besaß die Peterskirche die noch heute in ihrer Vorhalle zum Theile erhaltene inschriftliche Bulle Gregors II mit einer ähnlichen Schenkung dieses Papstes an St. Petrus; die Bulle umfaßte einstmals drei große Marmorplatten[2]).

Die alten Rompilger, welche sich für Epigraphik interessieren mochten, fanden weiterhin in den liturgischen Inschriften der Basiliken einen anziehenden Stoff. Zum Glücke waren nicht alle zu dieser Gruppe gehörenden Inschriften von der ungefügen Prosaform jener großen Inschrifttafel Gregors III in der Paulskirche, welche die täglich darzubringenden sechs oblationes oder oblatae sammt den betreffenden Altären genau bestimmte[3]). Schön componiert sind die drei Orationen für die Seelenruhe des nemlichen Papstes, welche in der Peterskirche innerhalb des Oratoriums Gregors III bei seinem Grabe in Marmor zu lesen waren; sie schließen sich gut dem gewohnten Rhythmus und Stil der kirchlichen Meßgebete an[4]). Zu den metrischen Inschriften gelangen die Pilger erst wieder, wenn sie die Aufschriften auf verschiedenen liturgischen Gegenständen unter biblischen Bildern oder andern Cultusgemälden der Peterskirche betrachten.

Am Ambo sprachen von der Bestimmung desselben die Verse Pelagius' II zu den Lesern und Sängern:

Scandite cantantes Domino Dominumque legentes.
Ex alto populis verba superna sonent[5]).

Ueber dem Taufbrunnen in der Peterskirche verkündigte ein Vers der Inschrift des Papstes Damasus die Einheit der Kirchenregierung und des Taufsacramentes:

.. Una Petri sedes, unum verumque lavacrum[6]). .

---

[1]) Ebendaselbst erhalten. De Rossi 411 423. Zuletzt herausgegeben von Cardinal Pitra Analecta novissima 1, 467 s. Vgl. Jaffé-Ewald, Reg. Rom. Pontiff. n. 1991; Add. p. 698. [2]) De Rossi 209. Jaffé-Ewald n. 2184. [3]) De Rossi 423. Nicht von den alten Pilgern, sondern erst von Petrus Sabinus copiert. Vgl. Jaffé-Ewald n. 2254. Gedruckt u. A. bei Marini-Mai 214; jedoch hat das im Kloster St. Paul bewahrte (übrigens mehr als zur Hälfte ergänzte) Original statt januas in der 16. Zeile Marinis: IANYAS. [4]) De Rossi 417. [5]) De Rossi 21 55 231 etc. Schon vom Sammler des Codex Einsidlensis copiert; im späteren Mittelalter auf dem Ambo von S. Silvester und Martinus wiederholt. De Rossi 437. Duchesne Lib. pont. 2, 103. Armellini Chiese di Roma p. 460. [6]) De Rossi 147.

Eine andere alte Inschrift am nemlichen Taufbrunnen mahnte, sich der heiligenden Wirkungen der Taufe theilhaft zu machen:

Sumite perpetuam sancto de gurgite vitam.
Cursus hic est fidei, mors ubi sola perit.
Roborat hic animos divino fonte lavacrum,
Et, dum membra madent, mens solidatur aquis.
Auxit apostolicae geminatum sedis honorem
Christus, et ad coelos hunc dedit esse viam.
Nam cui siderei commisit lumina regni,
Hic habet in templis altera claustra poli[1]).

Welche doppelte und zum Himmel führende Ehre im vorletzten Distichon gemeint sei, zeigt eine dritte liturgische Inschrift, die nach De Rossi über der beim Taufbrunnen zu St. Peter aufgestellten Kathedra des Bischofs von Rom zu suchen ist. Bei diesem Sitze folgte auf die Taufe sofort durch die Hand des „höchsten Hirten" die Spendung der Firmung:

Istic insontes coelesti flumine lotas
Pastoris summi dextera signat oves.
Huc undis generate veni, quo sanctus ad unum
Spiritus ut capias te sua dona vocat.
Tu, cruce suscepta, mundi vitare procellas
Disce magis monitus hac ratione loci[2]).

Ich möchte die Vermuthung aussprechen, daß Ennodius von Pavia die beiden zuletzt angeführten Inschriften gelesen hatte, als er seine öfter citierte Stelle über die zu St. Peter gespendete Taufe und Firmung niederschrieb; seine Worte scheinen an die Inschriften anzuklingen[3]). Von Ennodius erfahren wir auch am bestimmtesten, welche nähere Bewandtnis es mit der apostolica sedes in der ersten Inschrift und mit der Petri sedes des oben vorausgeschickten

---

[1]) De Rossi 138. Nur in der Sylloge Virdunensis. Im vorletzten Vers würde ich limina statt lumina lesen; vgl. S. 92 N. 1. [2]) De Rossi 139. [3]) Ennodius läßt Rom als urbis parens u. a. sprechen: Ecce nunc ad gestatoriam sellam apostolicae confessionis vestra mittunt limina candidatos, et uberibus, gaudio exactore, fletibus conlata Dei beneficio dona geminantur. Apol. pro synodo n. 134. Ed. Vogel (Mon. Germ.) p. 67. Die „Verdoppelung" des Sacramentes wird hier mit *geminare* wie in der 1. Inschrift bezeichnet. In dieser Inschrift gehen die Worte *limina* regni siderei auf das Taufsacrament, welches im Lateranbaptisterium durch eine Inschrift fons vitae und Eröffner des Himmels genannt wurde (s. unten S. 128); die limina vestra bei Ennodius bedeuten ebenso die Taufe. Wie die Inschrift von den *dona* Spiritus als Wirkung redet, so kennt auch Ennodius die collata Dei beneficio dona.

Hexameters von Damasus hatte: Es war der als cathedra Petri verehrte Stuhl, die heute noch vorhandene sella gestatoria, welche von der Tradition als der von Petrus gebrauchte liturgische Stuhl bezeichnet wurde. Von dieser sedes Petri in Verbindung mit dem Baptisterium, wie es scheint, redet auch die unten S. 125 anzuführende Grabschrift des Königs Ceadwalla. — Aus den Inschriften, die unter Heiligenbildern angebracht waren, sind einzelne später in die Liturgie der kirchlichen Tagzeiten übergegangen; so das bekannte Distichon:

Hic vir despiciens mundum et terrena triumphans
Divitias coelo condidit ore manu,

welches wahrscheinlich unter irgend einem Bilde Gregors des Großen stand[1]); ähnlich das Epigramm in icona sancti Petri (vermuthlich in der vaticanischen Basilica):

Solve jubente Deo terrarum, Petre, catenas,
Qui facis, ut pateant coelestia regna beatis[2]).

Die nämlichen Verse kommen schon im 5. Jahrhundert auch außerhalb Rom vor; der Bischof Achilles von Spoleto braucht sie, und zwar um zwei Hexameter vermehrt, in den merkwürdigen Inschriften, mit denen er seine Basilica des h. Petrus daselbst um das Jahr 419 schmückte. Auch an diesem Orte hatten sie, wie jetzt im Officium, Beziehung zu den Ketten Petri, von denen Achilles Reliquien in der genannten Kirche besaß[3]). Die zahlreichen metrischen Unterschriften unter anderen Bildern, namentlich unter biblischen Darstellungen dürfen wir hier übergehen. Ein Muster dieser Texte, wie sie auch im späteren Mittelalter so gerne angewendet wurden, um den Ungebildeten die Lesung der heiligen Schrift zu ersetzen, findet sich in den von einem Sammler des Lorscher Codex aufgezeichneten Versen aus der römischen Kirche der hh. Johannes und Paulus zu Bildern aus der jüdischen Königsgeschichte[4]). In der Kirche St. Peter ad vincula nahm man im 6. oder 7. Jahrhundert einfach Verse aus Arator herüber, um die damals auf ihren Wänden angefertigten Darstellungen aus der Apostelgeschichte zu verdeutlichen[5]).

Verläßt man das Innere der altchristlichen Basilica, so bieten der Vorhof mit dem Cantharus, der Thurm, die Portiken, welche

[1]) De Rossi 253. [2]) De Rossi 257. [3]) De Rossi 80 114 257. In Spoleto begannen jedoch diese Verse: Solve juvante Deo. [4]) De Rossi 150. [5]) De Rossi 111.

zu benachbarten Klöstern und Hospitälern hinüberführen, neue Serien von Inschriften dar. Wir können die hiehergehörigen Texte als **Inschriften basilicaler Anbauten** bezeichnen. Die schönste Cantharusinschrift dürfte jene sein, welche Leo I für den Brunnen im Vorhofe der Basilica St. Paul verfaßte oder verfassen ließ. Erst jetzt ist durch De Rossi ihr Ursprung in der Zeit dieses Papstes und die Ordnung ihrer Disticha, die auf dem Gesimse des von Säulen getragenen Brunnendaches vertheilt waren, festgestellt:

> Perdiderat laticum longaeva incuria cursus,
> Quos tibi nunc pleno cantharus ore vomit.
> Provida pastoris per totum cura Leonis
> Haec ovibus Christi larga fluenta dedit.
> Unda lavat carnis maculas, sed crimina purgat
> Purificatque animas mundior amne fides.
> Quisque suis meritis veneranda sacraria Pauli
> Ingrederis supplex, ablue fonte manus[1]).

Für Thurminschriften bietet die Vaticanbasilica ein interessantes Beispiel. Dem von Stephan II errichteten Thurme ist nach De Rossis richtiger Conjectur eine Inschrift zuzuschreiben, welche aus Tours in Gallien entlehnt wurde, wo man sie am Thurm der Martinusbasilica las. Also die nach Rom in der damaligen Welt berühmteste Wallfahrtsstätte des h. Martin mußte der Peterskirche im 8. Jahrhundert ein Gedicht borgen, worin die damalige Unfähigkeit der Römer in der Verskunst sich eine Aushilfe suchte. Die Bildung war zu Rom damals sehr gesunken. In das gedachte Gedicht flickte man, ohne sich an der Verletzung des Metrums zu stoßen, den Namen Stephanus statt Martinus ein. Das Gedicht lautete zu Rom:

> Haec tuta est turris trepidis, objecta superbis,
> Elata excludens, mitia corda tegens.
> Celsior illa tamen, quae caeli vexit ad arcem
> *Stephanum,* astrigeris ambitiosa viis.
> Unde vocat populos, qui praevius ad bona Christi
> Sidereum ingressus sanctificavit iter[2]).

Mit diesem Gedichte stand das folgende, gleichfalls aus Tours entlehnte, im Zusammenhang. Es war beim Thurme am Eingange des Atriums zu suchen, und vertauscht ebenso Martin mit Stephan.

---

[1]) De Rossi 80 328 399. Im Verzeichnis der Initia carminum p. 498 ist dieses Gedicht aus Versehen übergangen. [2]) De Rossi 275. Der Herausgeber weist S. 462, wie ich glaube, mit guten Gründen die Einwürfe zurück, welche Duchesne gegen die Zuweisung dieser Verse an den fraglichen Thurm zu Rom erhoben hatte.



Ingrediens templum refer ad sublimia vultum,
Excelsos aditus suspicit alta fides.
Esto humilis sensu, sed spe sectare vocantem.
Stephanus reserat, quas venerare fores[1]) *etc.*

Aber auch die Basilica des h. Paulus nahm an dieser poetischen Anleihe aus dem Frankenlande Theil. Sie trug über dem Eingange zum Atrium wenigstens den ersten der zuletzt angeführten Verse: Ingrediens etc. Derselbe empfahl sich eben zur Verwendung als Mahnung an den Eintretenden zu Sammlung und Ehrfurcht.

4. Bei der Charakteristik der christlichen Inschriften an profanen Bauten dürfen wir uns kürzer fassen. Diese zugleich dem profanen Gebiete zufallende Gattung von Inschriften der Stadt Rom haben die Pilger und Sammler des frühen Mittelalters nur in zweiter Linie berücksichtigt. Manche dieser Inschriften hat bereits das Corpus Inscriptionum latinarum der Berliner Akademie im 6. Bande (1876) gegeben; es wird viele andere noch später bringen.[2]) Allein auch aus dem Bande De Rossis, der uns beschäftigt, und aus anderen Arbeiten des nemlichen Gelehrten lernt man eine große Reihe von Inschriften kennen, welche diese Gruppe vertritt.

Die Beispiele, die ich wähle, finden sich an dem Wege, den die Pilger der alten Zeit zurückzulegen pflegten, wenn sie sich am ersten Tage ihres Rombesuches in üblicher Weise von der Peterskirche nach der weitentfernten Paulskirche an der Straße von Ostia begaben. Das Itinerar des Einsiedlener Codex nennt auf diesem Wege zunächst die porta S. Petri, dann nach dem Gang über die Tiberbrücke ad sinistram s. Laurentii [in Damaso, aedes] et theatrum Pompeji; es gibt weiter an: per porticum usque ad s. Angelum et templum Jovis; in dextera theatrum [Marcelli], iterum per porticum usque ad Elephantum; inde per scolam Graecorum . . inde ad portam Ost[i]ensis [viae]; inde per porticum usque ad ecclesiam Menne; et de Menne

[1]) De Rossi 275. In den Handschriften erscheint das vorige Gedicht als die Fortsetzung des gegenwärtigen. [2]) Bekanntlich haben sich die übrigen Herausgeber des Corpus mit De Rossi, welcher auf dem Titel als Mitherausgeber fungiert, dahin verständigt, daß die Inscriptiones christianae De Rossis als ein Theil der Akademiepublication angesehen werden sollen. Die specifisch christlichen Inschriften Roms werden deshalb aus dem 6. Bande des Corpus, welcher die stadtrömischen Inschriften bringt, so weit es thunlich ist, ausgeschlossen. Man sehe die Vorrede des 6. Bandes S. V.

usque ad s. Paulum apostolum etc.[1]) Diese ungeheuere Straße von St. Peter nach St. Paul bewegte sich unter Portiken hin, die fast ohne Unterbrechung mit einander in Verbindung standen; theils waren es große Portiken aus älterer römischer Zeit, theils neuere, welche aber nothdürftiger gestaltet waren. Hatte man den ersten hölzernen Porticus durchschritten, welcher von der Peterskirche gegen die „Petersbrücke" hinlief[2]), so las man auf der fast an das Mausoleum Hadrians anstoßenden porta S. Petri unter anderen die folgenden bedeutungsvollen Inschriften[3]):

Nunc coelo est similis, vere nunc inclita Roma,
Cujus claustra docent, intus inesse Deum.

Janitor ante fores fixit sacraria Petrus.
Quis neget, has arces instar habere poli?
Parte alia Pauli circumdant atria muros.
Hos inter Roma est, hic sedet ergo Deus[4]).

Außer den Bildern von Petrus und Paulus müssen an diesem Thore noch andere Darstellungen gewesen sein; dies scheint aus den hier übergangenen Versen hervorzugehen: Eine Hand Gottes, welche die Stadt beschützt, die stehende Gestalt Christi über dem Durchgange, die Enthauptung Pauli. Im Zusammenhange mit den großen Arbeiten Leos IV für die Ummauerung des Gebietes von St. Peter (Leostadt) erhielt dieses Thor eine Erneuerung. Seit den Tagen dieses Papstes lasen die Römer und die ankommenden Fremden auf der inneren gegen die Stadt gekehrte Seite des Thores folgende Anrede:

Romanus, Francus Bardusque viator et omnis,
Hoc qui intendit opus, cantica digna canant.
Quod bonus antistes quartus Leo rite novavit
Pro patriae ac plebis ecce salute suae[5]) *etc.*

Darunter stand: Civitas Leonina vocatur. Die Grabrotunde des Hadrian neben dem Thore, welche seit Bonifaz IV († 615)

---

[1]) De Rossi 31. [2]) Denselben soll schon Benedict III restauriert haben. De Rossi 234. [3]) Die Inschriften des Thores werden fast alle schon durch die um das 7. Jahrhundert entstandene 4. Sammlung des Lorscher Codex überliefert. [4]) De Rossi 458. Vgl. 99 110. [5]) De Rossi 325 326. Bei der sog. porta viridaria der Leostadt wurde eine andere metrische Inschrift angebracht: Qui venis ac vadis decus hoc adtende viator *etc.* Ich hebe aus derselben das Schlußdistichon hervor:

Roma capud orbis, splendor, spes, aurea Roma,
Praesulis ut monstrat, en labor, alma, tui.

Den Inschriften der Mauer Leos IV hätte De Rossi vielleicht die Gebetsformeln beifügen dürfen, mit welchen nach dem Liber pontif. II, 124 die Einweihung des vollendeten Werkes vollzogen wurde. Vgl. unten S. 122.

das Kirchlein S. Archangeli inter nubes oder usque ad coelum auf ihrer Höhe trug, besaß wahrscheinlich damals noch den größeren Theil ihrer Inschriften; manche sind von dem Urheber der Einsiedlener Sammlung copiert, wenn auch aus Abschriften. Mit welcher Schadenfreude werden gebildetere nordische Wanderer in diesen Texten von feierlicher Classicität die großen Titel der Imperatoren, germanicus, britannicus usw. gelesen haben. Man hatte keinen Grund unzufrieden zu sein, daß an die Stelle des kaiserlichen pontifex maximus der heidnischen Prunkinschriften inzwischen ein anderer oberster Priester im nemlichen Rom getreten war. Auch von der älischen Brücke, damals schon pons s. Petri genannt (Engelsbrücke), bemerkt der Einsiedlener Codex die Inschrift ihres Erbauers, des pontifex maximus usw. Kaiser Hadrian. Am gegenüberliegenden (linken) Ufer des Tiberflusses erhob sich unweit der Brücke der große mit einer Inschrift christlicher Kaiser versehene Bogen, mit welchem die porticus maximae begannen. Gratian, Valentinian und Theodosius sagen in derselben, sie hätten den Bogen aufrichten lassen ad concludendum opus omne porticuum maximarum[1]). Ohne Zweifel haben diese Herrscher im Interesse der Pilger auch zur Herstellung des Hallenweges selbst beigetragen; die Pilger pflegten schon damals von verschiedenen Gegenden Italiens und auch von fremden Ländern her die Gräber der Apostel zu besuchen. An den alten Pilgerweg der porticus maximae erinnert noch heute der Name der Via del Pellegrino und der Kirche St. Ambrogio della Massima (in Maxima). Jener Weg führte nach dem oben mitgetheilten Itinerar an der Kirche des h. Laurentius in Damaso vorüber und zwar an der gegenwärtigen Rückseite derselben, wo sich damals der Haupteingang befand. Dort prangte einst die damasianische Inschrift des Archives der römischen Kirche. Das Archiv befand sich nach den früheren Nachweisen von De Rossi im Hintergrunde eines eigenen Porticus von zwei Flügeln, welchen Papst Damasus an die genannte Kirche angebaut hatte. Dieser Papst spricht von der Einrichtung in der gedachten Inschrift. Nach Erwähnung des kirchlichen Dienstes, den sein Vater und er selbst an diesem Orte geleistet, meldet er von der Ausführung jenes großen Baues:

.. Archibis fateor volui nova condere tecta,
Addere praeterea dextra laevaque columnas,
Quae Damasi teneant proprium per saecula nomen[2]).

---

[1]) De Rossi 38 aus dem Lorscher Codex. [2]) De Rossi, De origine,

Indessen der Name des Papstes wurde nicht so sehr durch diesen Bau an den fraglichen Ort geknüpft, wie er in dieser Inschrift hofft, als durch die unter Papst Hadrian I geschehene Uebertragung seines Leibes in die genannte Kirche. — Als Parallele zu der Archivinschrift des h. Damasus seien die Inschriftverse der von Papst Agapetus in seinem väterlichen Hause eingerichteten Bibliothek auf dem Clivus Scauri erwähnt; sie ging bald auf Gregorius Magnus über und wurde in den Umfang von dessen Andreaskloster aufgenommen:

Sanctorum veneranda cohors sedet ordine (longo),
Divinae legis mystica dicta docens.
Hos inter residens Agapetus jure sacerdos
Codicibus pulchrum condidit arte locum.
Gratia par cunctis, sanctus labor omnibus unus;
Dissona verba quidem, sed tamen una fides[1]).

Die „ehrwürdige Reihe der Heiligen“ läßt auf Bilder der kirchlichen Autoren schließen, welche über den Schreinen angebracht waren. Zwischen ihnen reihte sich Agapets Bildniß ein. — Doch der Hallenweg nach St. Paul führt uns weiter am Theater des Pompejus „zur Linken“ vorbei. Eine Inschrift aus christlicher Zeit kündet eine Restauration des Theaters an, wohl die letzte, welche es erlebte; sie zeigt die Namen von Arkadius und Honorius. Einzig der Einsiedlener Codex hat diesen Text aufbewahrt[2]). Die weiterhin den Weg bezeichnenden Monumente, der Porticus der Octavia, die an denselben angebaute Kirche St. Angelo in Pescheria, der Tempel des Jupiter, das Marcellustheater zur Rechten des Weges, das darnach durch einen Porticus erreichte Standbild des Elephas herbarius in der Gegend der heutigen Piazza Montanara, endlich die Niederlassung der Griechen mit der Kirche St. Maria in Cosmedin zur Linken mußten in ihrer bunten Mischung von Antikem und von Neuem, von Heidnischem und Christlichem auch dem Beobachter öffentlicher Inschriften einen anziehenden Stoff darbieten. Die letztgedachte Muttergotteskirche war erst durch Hadrian I mit vielem Aufwande umgebaut worden. Sie zeigt noch heute in der Vorhalle auf einem mit acht Arcaden geschmückten Marmor die Inschrift

---

historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae, in Codices Palat. Latini Bibl. Vatic. t. I, pag. XXXIX ss.; Inscr. christ. II, 1, 135 151. Das Archiv kam übrigens in Bälde zum Lateranpalast.

[1]) De Rossi 16 28. [2]) De Rossi 28. Man sehe die Ergänzung durch Mommsen im Corpus J. L. VI, 1, p. 248 n. 1191.

eines Gregorius Notarius, welcher in den Tagen Papst Hadrians I eine Spende für die Kirche (oder einen solchen Arcadenbau?) ausgeführt hat[1]. Von der durch Nicolaus I bei dieser Kirche errichteten päpstlichen Wohnung mit einem Triclinium ist keine Inschrift bekannt. Das Triclinium erinnert aber an die von De Rossi angeführte Inschrift im lateranensischen Triclinium Leos III; es war eine Oration, vermuthlich unter Bildern der Apostelfürsten: Deus cujus dextera beatum Petrum in fluctibus ne mergeretur erexit et coapostolum ejus Paulum ter naufragantem de profundo pelagi liberavit: tua sancta dextera protegat domum istam et omnes fideles convivantes, qui de donis apostoli tui hic laetantur[2].

An der Porta Ostiensis, damals schon Porta St. Pauli genannt, traf man die Pyramide des Cestius. Man nannte sie „Grabmal des Remus" entsprechend dem sog. „Grabmal des Romulus" bei der Porta St. Petri. Die Inschrift der Cestius-Pyramide haben nicht die alten Sammler, sondern erst Cola di Rienzo copiert. Von da zog sich der Porticus nach der Paulusbasilica zwischen antiken Gräbern, von denen lateinische und griechische[3] Inschriften herabsahen, durch eine Länge von fast zwei römischen Meilen hin. Die Kirche des h. Mennas oder Menas, des bekannten ägyptischen Heiligen, welche den Porticusgang unterbrach, gehörte nach einer neuesten wahrscheinlichen Vermuthung von Duchesne einer Corporation von in Rom ansäßigen Alexandrinern an. Die Vermuthung stützt sich auf die von De Rossi in dem behandelten Inschriftenbande entzifferte griechische Inschrift des *σωμάτιον* dieser Alexandriner vom Jahre 589. Die Inschrift, welche wohl an der Menaskirche angebracht gewesen, ist auch dadurch von Bedeutung, daß sie einen bisher unbekannten Exarch von Italien, Julian, für das genannte Jahr ergibt. — Doch das Griechische war insgemein nicht Sache der abendländischen Pilger, auch der gebildeten. Diesen klingt der gewohnte Ton frühmittelalterlicher Verse aus der Inschrift, die man auf dem nemlichen Wege beim Eintritt in die Johannipolis über deren Thor bemerkt. Allerdings müssen wir uns hier Pilger aus den späteren

---

[1] Armellini, Chiese p. 394. Marini-Mai p. 98. [2] De Rossi 425 426. [3] Die Inschrift *Ἀρχιερεῖ Ἀλεξανδρείας etc.* aus dem Einsiedlener Codex bei De Rossi 31. Vgl. 457. Corpus J. Gr. n. 5900. Sie ist dem Archiereus L. Julius Vestinus gewidmet und bezeichnet ihn u. a. als Verwalter der lateinischen und griechischen Bibliotheken Roms und Lehrer des Kaisers Hadrian.

Dezennien des 9. Jahrhunderts denken. Denn Erbauer der Johannipolis, welche die Paulsbasilica mit schützenden Mauern umgab, war erst Johannes VIII († 882). Sein Werk feierten gedachten Ortes die Verse:

Hic murus salvator adest invictaque porta,
Quae reprobos arcet, suscipit atque pios,
Hanc proceres intrate, senes juvenesque togati
Plebsque sacrata Dei, limina sancta petens.
Quam praesul Domini patravit rite Johannes,
Qui nitidus fulsit moribus ac meritis.
Praesulis octavi de nomine facta Johannis
Ecce Johannipolis urbs veneranda cluit.[1])

Ein großes Fragment aus der Mitte dieser Inschrift ist im Kloster St. Paolo noch erhalten. — Kamen die Pilger endlich zum Ziele ihres langen Weges und überschritten sie den von Portiken flankierten Friedhof der Paulusbasilica, so sprach eine dortige Prosainschrift umständlich zu ihnen von den Arbeiten, welche gegen Ende des 6. Jahrhunderts ein Verehrer Pauli Namens Eusebius unternommen habe zur Herstellung des Cömeteriums und seiner Hallen, der Dächer, Fenster, Bodenbekleidung, Wasserleitung und nicht minder der Badeeinrichtung (balineum[2])). Bäder waren bei fast allen größeren Basiliken; diejenigen der besuchteren Heiligthümer dienten nicht blos dem Clerus, sondern auch den Pilgern. Wir dürfen also nach dem langen Marsche von St. Peter her unseren Begleitern wohl vergönnen, was eine Inschrift eines solchen Bades zu Rom, etwa aus dem 5. Jahrhundert, anrühmt und auch dem Clerus, jedoch nicht ohne einen moralischen Wink, empfiehlt:

Balnea quae fragilis suspendunt corporis aestum,
Et reparant vires, quas labor afficerit *etc.*
. . Tu tamen ista magis cautus servare memento,
Grex sacrate Deo corpore, mente, fide;
Cui bellum cum carne subest, quae et victa resurgit;
Quam cohibere juvat, si refovere paras *etc.*[3])

5. Nach dem Besuche der Grabstätte des hl. Paulus setzt sich der Weg der Pilger laut dem Einsiedelner Itinerare zu den Katakomben der hl. Domitilla und des hl. Callistus fort.

---

[1]) De Rossi 326 327. [2]) De Rossi, Roma sott. III, 463 s. [3]) De Rossi, Il museo epigrafico Pio-Lateranense §. VII, wobei eine photographische Abbildung der zu St. Paolo vorhandenen und im Lateranpalast imitierten Fragmente. Bull. crist. 1877, 15. Marino-Mai p. 179.

Es könnte aus diesen vielverehrten Cömeterien mit ihrer Heiligenwelt eine Fülle von charakteristischen Inschriften angeführt werden. In die Katakomben indeß, deren Inschriften so häufig erörtert sind, können wir den Pilgern nicht folgen. Auch außerhalb der unterirdischen Gallerien, in den offenen Kirchhöfen und den Cömeterialkirchen über der Erde, erklangen die glaubensvollen Inschriftengesänge, sei es an die Heiligen zu ihrer Feier, sei es zum Gedächtniß an die bestatteten gewöhnlichen Christen. Der Papst Damasus mit seinen zahlreichen metrischen Encomien, Epitaphien und historischen Inschriften läßt sich am meisten vernehmen[1]). Mit diesen Gedichten vereinigen sich die poetischen Texte auf Sarkophagen in den Vorhöfen der Basiliken und auf Marmortafeln Verstorbener in den Kirchen, Oratorien und Mausoleen zu einer ganz eigenen, mehr tief im Inneren empfundenen als im Ausdruck kunstvollen Grabpoesie.

Um das eine oder andere Beispiel anzuführen von öffentlichen Grabepigrammen, welche nachweislich wiederholt copiert und nachgeahmt wurden, so bietet sofort die obige Gegend des Cömeteriums von St. Domitilla in einer von Damasus errichteten kleinen Basilika die vielgelesene Grabschrift dieses Papstes dar. Er hat sie sich selbst gedichtet:

Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros,
Vivere qui praestat morientia semina terrae,
Solvere qui potuit letalia vincula mortis,
Post tenebras fratrem post tertia lumina solis
Ad superos iterum Marthae donare sorori,
Post cineres Damasum faciet quia surgere credo[2]).

Diese Verse mußten sich gefallen lassen, in einer Grabschrift, welche De Rossi S. 170 mittheilt, von einem schlechten Dichter imitiert und erweitert zu werden. Sie beginnt Qui mare gradiens undas planavit tumentes, und befand sich an einem ungenannten Orte Oberitaliens. Zu Rom selbst machten sich „Epitaphisten" das Gedicht des Damasus schon seit dem Ausgang des vierten Jahrhunderts zu Nutzen. Es erschien im achten Jahrhundert zu Trier mit der Einschaltung des Namens Ericus statt Damasus, und im neunten entnahm Abt Eigil von Fulda Bestandtheile daraus für sein eigenes Grab. — Eine von den Fremden aus dem Norden gerne

---

[1]) Eine Uebersicht von aufgefundenen damasianischen Originalinschriften und Fragmenten derselben gab De Rossi Bull. crist. 1884—1885 S. 12 ff.
[2]) De Rossi 252 287. Vgl. 275. Von der Basilika ist noch keine Spur wiedergefunden worden.

aufgesuchte Grabstätte war diejenige des angelsächsischen Königs Ceadwalla († 689). Der fromme Herrscher war zu Rom alsbald nach dem Empfange der Taufe aus dem Leben abberufen worden. Sein Leichenstein im Secretarium der Petersbasilica meldete, Ceadwalla sei aus England nach Rom gewallt.

> . . Ut Petrum sedemque Petri rex cerneret hospes,
> Cujus fonte meras sumeret almus aquas *etc.*
> Fonte renascentem quem Christi gratia purgans
> Protinus albatum[1]) vexit in arce poli *etc.*
> Commutasse magis sceptrorum insignia credas
> Quem regnum Christi promeruisse vides[2]).

Ceadwallas Grabschrift haben Beda und Paulus Diaconus in ihre geschichtlichen Werke aufgenommen. Schon im siebenten Jahrhundert befindet sie sich in verschiedenen Sammlungen von Inschriften. Der Dichter Ermoldus Nigellus, Freund des Königs Pippin von Aquitanien (821—838), machte sich in seinen Gesängen In honorem Hludovici Augusti manche Stellen jener längeren Grabschrift zu eigen. — Noch mehr Anziehungskraft als das besagte Grab in der Sacristei von St. Peter wird auf die Angelsachsen das Grab ihres großen Apostels Gregors I, des consul Dei, ausgeübt haben. Es befand sich zuerst im Atrium von St. Peter im sog. porticus pontificum d. h. in jenem Theile des Quadriporticus, welcher unmittelbar vor den Eingangsthüren der Basilica lag. Unter Papst Gregor IV († 844) kam der Leib des Heiligen in das Innere der Kirche[3]), aber die alte Stätte behielt die Grabschrift und blieb ein Gegenstand der Verehrung. Die Verse lauteten:

> Suscipe, terra, tuo corpus de corpore sumptum,
> Reddere quod valeas vivificante Deo,
> Spiritus astra petit, lethi nil jura nocebunt,
> Cui vitae alterius mors magis ipsa via est.
> Pontificis summi hoc clauduntur membra sepulcro,
> Qui innumeris semper vivit ubique bonis.
> Esuriem dapibus superavit, frigora veste,
> Atque animas monitis texit ab hoste sacris.
> Implebatque actu quicquid sermone docebat,
> Esset ut exemplum mystica verba loquens.
> Ad Christum Anglos convertit pietate magistra,
> Adquirens fidei agmina gente nova.

---

1) Noch im weißen Taufkleide. 2) De Rossi 288 70 79 111 122 267 287. Vgl. p. XLV. 3) De Rossi 228.

Hic labor, hoc studium, haec tibi cura, hoc pastor agebas,
Ut Domino offerres plurima lucra gregis.
Hisque Dei consul factus laetare triumphis.
Nam mercedem operum jam sine fine tenes[1]).

Dem passenden Ausdruck der Auferstehungshoffnung im ersten Distichon ist es zuzuschreiben, wenn dieser Anfang des berühmten Epitaphs häufig auf anderen Gräbern wiederholt wurde. Im Lateranpalast zeigt eine Inschrift von abschreckend häßlichen Lettern dieses Distichon auf einer Grabtafel aus der Gegend des Städtchens Orte. Zu Pavia stand es gegen Ende des 8. Jahrhunderts in der Basilica des hl. Michael auf einem nicht näher bekannten Grabe. Bei Beda und in den Sammlungen des 7. Jahrhunderts spielt die ganze Grabschrift eine Rolle. — Die metrischen Grabschriften, von denen wir sprechen, häuften sich zu St. Peter und in der Umgebung der Kirche. Sie begleiteten ebenso den Porticus, der von der Basilica zur Brücke führte, wie verschiedene von De Rossi aus den Handschriften beigebrachte Beispiele zeigen.

Ich führe nur noch die Grabschrift der Sicilianerin Elpis oder Helpis aus dem Atrium von St. Peter an, um den gegebenen Ueberblick der verschiedenen Gattungen christlich-epigraphischer Texte mit einem Gedichte zu schließen, das wegen seines innigen Gefühlsausdruckes und seiner formellen Vorzüge schon in den ältesten Sammlungen und noch mehr in den Anthologien der Humanistenzeit einer gewissen Vorliebe begegnet:

Helpis dicta fui, Siculae regionis alumna,
Quam procul a patria conjugis egit amor;
Quo sine moesta dies, lux anxia, flebilis hora,
Nec solum caro sed spiritus unus erat,
Lux mea non clausa est. Tali remanente marito
Majorique animi parte, superstes ero.
Porticibus sacris jam non peregrina quiesco,
Judicis aeterni testificata thronum,
Ne qua manus bustum violet, nisi forte jugalis
Haec iterum cupiat jungere membra suis,
Ut thalami tumulique comes nec morte revellar,
Et socios vitae nectat uterque cinis[2]).

---

[1]) De Rossi 52 78 112 209 253 266 275 278 290. Auf das Gedicht folgt in Prosa: Hic requiescit Gregorius papa, qui sedit annos XIII menses VI dies X, depositus IIII idus martias. Aehnlich folgt nach der metrischen Inschrift des Ceadwalla: Hic depositus est Cedval *etc.* mit den Zeitangaben. [2]) De Rossi 79 130 268 290. Vgl. 426. Helpis wurde, wie der Herausgeber zeigt, mit Unrecht, für eine Gemahlin des

6. Eine besondere Berücksichtigung dürfen die Zeugnisse für theologische Wahrheiten, welche in unseren Inschriften enthalten sind, in Anspruch nehmen. Es sind öffentliche Aussprüche, in der besuchtesten Stadt der Christenheit und unter den Augen der Päpste ausgestellt, nicht nur für die Zeitgenossen, sondern für die kommenden Geschlechter, so lange der Stein das eingemeißelte Wort auf sich trägt. Wegen dieser Oeffentlichkeit, ja Feierlichkeit ihres Auftretens bieten diese theologischen Aussprüche eine hohe Garantie, und das ist offenbar zumal dann der Fall, wenn der Bischof der römischen Kirche selbst in den Inschriften als der Sprechende erscheint. Es ist wahr, man hat, was den Inhalt und den Reichthum der in Inschriften überlieferten Dogmen betrifft, bisweilen Uebertreibungen vorgebracht; der Inhalt ist so bedeutend nicht, wie wohl behauptet wurde; wenigstens muß die sogenannte „Wissenschaft der monumentalen Theologie“ mit ihrem Gewinne jederzeit sehr zurücktreten gegen die Fülle von Kenntnissen, welche durch patristische Schriften, wenn auch selbst kleinen Umfanges, vermittelt werden können. Aber dafür kommt dem epigraphischen Ausdrucke von Glaubenswahrheiten zum Ersatze in den meisten Fällen eben jener hervorgehobene Charakter größerer Oeffentlichkeit zu Gute. Jene Frische und Unmittelbarkeit, welche in den Augen des empfänglichen Betrachters den Inschriften eigen ist, kann sich bei Heranziehung von etwa vorhandenen günstigen geschichtlichen Umständen zu gewaltig überzeugender Kraft erheben.

Wie lebhaft findet man den Glauben an die Kraft der Taufe (um mit dieser zu beginnen) als eines Sacramentes, das ewiges Leben spendet, in der obigen Inschrift am Taufbrunnen der Vaticankirche ausgedrückt (S. 115). Noch bestimmter sind die Wirkungen der Taufe, zugleich unter Hinweis auf die Erbsünde (crimen patrium, 5. Dist.) entwickelt in den Distichen Xystus' III auf dem marmornen Ueberbau des Taufbrunnens beim Lateran. In den meisten Drucken, auch noch bei Duchesne Liber pont. 1, 236, ist die eigentliche Ordnung der Disticha dieses hervorragenden Inschrifttextes verändert, weßhalb hier nach De Rossi die richtige Form der Inschrift folgt:

Philosophen Boethius gehalten. Man schrieb ihr einen Hymnus auf Petrus und Paulus zu, welcher dem heutigen Hymnus des römischen Breviers Beate pastor Petre (29. Juni) zur Grundlage dient. Text bei Alzog, Patrologie[4] S. 559.

1 Gens sacranda polis hic semine nascitur almo,
Quam fecundatis Spiritus edit aquis.
2 Mergere peccator sacro purgande fluento,
Quem veterem accipiet, proferet unda novum.
3 Nulla renascentum est distantia, quos facit unum
Unus fons, unus Spiritus, una fides.
4 Virgineo foetu genitrix ecclesia natos,
Quos spirante Deo concipit, amne parit.
5 Insons esse volens isto mundare lavacro,
Seu patrio premeris crimine seu proprio.
6 Fons hic est vitae, qui totum diluit orbem,
Sumens de Christi vulnere principium.
7 Coelorum regnum sperate hoc fonte renati,
Non recipit felix vita semel genitos.
8 Nec numerus quenquam scelerum nec forma suorum
Terreat, hoc natus flumine sanctus erit[1]).

Also die Kirche gebärt als Jungfrau die Täuflinge (4), und von der Seitenwunde Christi empfängt das Sacrament die Kraft (6). Es wirkt Gleichheit der Gläubigen in der einen Kirche (3). Die Einheit der Taufe erscheint hier als das Symbol der Einheit des Glaubens. Man erinnere sich, daß Papst Damasus in der Inschrift des vaticanischen Baptisteriums, die oben S. 114 citiert wurde, auch die Einheit der Kirchenregierung mit der Einheit der Taufe in Verbindung bringt. Und wie schön drückt derselbe Damasus in dem Verse über dem Eingang seiner Laurentiusbasilica[2]) die Allgemeinheit und die umfassende Mutterliebe dieser festgeeinten katholischen Kirche aus: Cunctis porta patet, quis porrigit ubera mater (quis statt quibus). — Hatte die Kirche die Glaubensneulinge durch die Taufe wiedergeboren, so stärkte sie dieselben alsbald durch das Sacrament der Firmung. Diese Function ist neben der Taufe ihre zweite Ehre (geminatus honor). Sie bietet ein anderes Thor des ewigen Reiches dar (altera claustra poli), und wen der Hirt mit seiner Rechten bezeichnet (signat), der erhält die „Gaben des Geistes" und tritt mit dem „Kreuze in die Stürme des Lebens" (oben S. 115). Das Sacrament der consignatio[3]) ist jedoch nur einmal zu ertheilen, weßhalb die Inschrift auf den Presbyter Mareas († 555), den Stellvertreter des Papstes Vigilius, demselben unter anderem nachrühmt:

---

[1]) De Rossi 424 aus Sabinus mit der Verbesserung in der Note. Sarazanius, Damasi Opera, ad carmen XVII p. 175; bei Migne PL 13, 414.
[2]) De Rossi 332. [3]) Vgl. De Rossi 509; daher consignatorium als Bezeichnung des Ortes der Firmung.

. . Tuque sacerdotes docuisti crismate sancto
Tangere bis nullum judice posse Deo . .[1])

Die Christologie darf unter den von De Rossi mitgetheilten Inschriften ein besonderes Interesse nehmen an derjenigen unter dem Bilde des Papstes Cölestin I bei seinem Grabe. Das Grab befand sich in der kleinen Silvesterkirche bei der Katakombe von St. Priscilla. Die Inschrift ist in ihren ersten Worten gewissermaßen eine Erinnerung an den unter Cölestin aufgestellten dogmatischen Beschluß des Concils von Ephesus. Sie beginnt:

Qui natum passumque Deum repetisse paternas
Sedes atque iterum venturum ex aethere credit . .[2])

In der Inschrift des Papstes Honorius auf der Thüre der Peterskirche kam eine Stelle über den menschgewordenen Sohn Gottes vor, welche nicht ohne Beziehung zu den christologischen Wirren im Oriente erscheint:

. . Plenus homo in nostris et verus nascitur isdem
Virginis ex utero totus ubique Deus . .[3])

Daß dieser Gottmensch die Welt erlöst hat, bekannte Constantin in der Inschrift des Triumphbogens zu St. Peter (S. 93), aber in einer etwas verhüllten und allgemeinen Form. Einen schönen und bestimmten Ausdruck gewinnt diese Wahrheit in der Inschrift, welche an einem unbekannten Orte Oberitaliens unter einem purpurfarbenen Kreuze gelesen wurde. Sie scheint geraume Zeit vor das 8. Jahrhundert zu fallen:

En me purpureo decoravit sanguine Christus,
Magna qui domuit mortis virtute gehennam.
Morte sua Dominus detraxit fauce draconis
Praedam, quam dudum frangendo dente tenebat.
Isto vos fidei signo munite fideles,
Quo Christus sancta Dominus nos morte redemit.
Sanguine me proprio roboravit mundi creator
Vincula qui mortis fregit tartarea potens[4]).

---

[1]) De Rossi 83 117. Die Tafel ist erhalten. Vgl. für die theologische Frage Marini bei De Rossi Bull. crist. 1869, 22 ss. [2]) De Rossi 62 138. [3]) De Rossi 145. Die Inschrift beginnt Lux arcana, Dei verbum, sapientia, lucis. Die erklärenden Worte De Rossis hier und besonders S. XLIV werden nicht so zu verstehen sein, daß der Monotheletismus bei obiger Stelle dem Papste vor Augen geschwebt habe. Honorius erkannte dessen Existenz niemals. Er wendet sich oben wie auch in seinen Briefen nur im allgemeinen gegen die (monophysitische) Verunstaltung des Incarnationsdogmas; dabei trifft er freilich indirect auch die Monotheleten. Zu nostris ist ein Wort wie qualitatibus zu ergänzen. [4]) De Rossi 168;

Dank und Verehrung gegen den Sohn erstreckt sich auch auf die Mutter. Es ist besonders die Prärogative beständiger Jungfrauschaft Marias, welche gefeiert wird. Xystus III ließ diese bei seiner Ausschmückung der größeren römischen Marienkirche bald nach der ephesinischen Synode mit allem Nachdrucke in der Inschrift Virgo Maria tibi hervortreten (oben S. 103). Eine Inschrift im vandalischen Königspalaste zu Carthago vom 5. oder 6. Jahrhundert betonte die einfache gläubige Annahme dieses Geheimnisses:

Qualiter intacta processit virgine partus
Utque pati voluit natus, perquirere noli.
Haec nulli tractare licet sed credere tantum[1]).

An den Eingang der Peterskirche, in die von Paul I vollendete Kapelle St. Maria in turri, versetzt De Rossi ein Gedicht auf die h. Jungfrau beginnend Alma parens capiat nostr[i] rector[i]s ab ore. In demselben wurden mit kindlich gefühlvollem Ausdruck alle Völker aufgefordert Maria zu preisen:

. . Quae solem radiis complentem saecula celis,
Vobis in stygiis quondam sedentibus umbris
Prompsit et ingenitum sacrato corpore foetum
O quam sancta fuit membris meritoque beata[2]).

Ein Mariengedicht, von einem Orator Andreas herrührend, welches sich aller Wahrscheinlichkeit nach im Palaste der Wittwe des Boethius, Rusticiana, unter einem Bilde Marias mit dem Kinde befand, verherrlichte die h. Jungfrau mit Distichen lehrhaften Inhaltes. Es mögen hier die folgenden mitgetheilt werden:

. . Virginis et matris servatur gloria consors.
Mater das hominem noscere virgo Deum.
Unius colitur duplex substantia nati:
Vir Deus, haec duo sunt unus utrumque tamen.
Spiritus huic genitorque suus sine fine cohaerent
Triplicitas simplex simplicitasque triplex.
Bis genitus, sine matre opifex, sine patre redemptor,
Amplus utrisque modis, amplior unde minor.[3]) . .

Inschriften, welche sich auf die h. Eucharistie beziehen, kamen am Orte ihrer Ausspendung und auf den eucharistischen Geräthen zur Anwendung. Man las in Spanien, wahrscheinlich zu Sevilla,

---

Paulin von Nola besingt ebenfalls ein blutiges Kreuz. Hier wie dort fehlte noch die Darstellung des Gekreuzigten.

[1]) De Rossi 241. [2]) De Rossi 276. Die Zugehörigkeit zu jener Kapelle ist übrigens nur eine Conjectur. [3]) De Rossi 109.

bei einem Baptisterium die zugleich auf Eucharistie, Taufe und Firmung bezüglichen Verse:

Carne, cruore pio, lymphaque et chrismate sacro
Hic Deus est homines vivificare potens[1]).

Von einer Patene theilt De Rossi eine Umschrift mit, welche beginnt: Clypeus hic vividam dat postulantibus escam[2]), und von einem Kelche die folgende:

Agitur haec summus cunctis per pocla triumphus,
Pectora quis Dominus roborat pe(r) data fidei[3]).

Gehen wir zu den theologischen Stellen über Petrus und den Primat über, so ist es erklärlich, daß solche sich am Sitze des Apostelfürsten mit den verschiedensten Ausdrücken der Ehrerbietung gegen den ersten Jünger und die Erben seines Amtes häufig wiederholen. Es wurden oben manche angeführt. „Petrus, durch die Liebe des Herrn allen Jüngern vorgezogen, ist als der erste Apostel zu ehren" (S. 111), er weidet die „Heerde des Glaubens" (S. 110) und „bewahrt sie vor Schuld" (S. 111). Die Stellung des Apostels ist so erhaben, daß eine Inschrift zu St. Peter ausruft:

Terruit angelicas acie[s] concessa potestas
Tanta Petro, reserare polos et pascere caulam[4]) *etc.*

Denn die „Zügel des Himmels und der Erde" sind ihm übergeben (S. 104). Seine Würde bezeichnet in dem Pentameter eines Gedichtes der Titel Arbiter in terris, janitor in superis[5]). Christus wollte, daß die Kirche In fundamento fixa Petro maneat[6]). Er gibt ihm darum Macht, die Feinde zu bezwingen und den Frieden der Gläubigen zu schützen (S. 111). Seines Schirmes sicher, ist die Stadt Rom „dem Himmel vergleichbar" (S. 119), sie ist „der Glanz, die Hoffnung, das Haupt der Welt" (S. 119). Wenngleich der Apostelfürst mit Paulus „eine Ehre" theilt (S. 103), so gibt es doch, wie Eine Taufe, so auch nur „Einen Sitz Petri" (S. 114).

---

[1]) De Rossi 296. [2]) De Rossi 244. [3]) Ib. Quis statt quibus. Fidĕi ist zu lesen. Der Ausdruck data fidei klingt an die Stelle des Meßkanons an: offerimus . . de tuis donis ac datis hostiam puram *etc.* Der erste Vers steht ohne das Wort cunctis auf dem sog. Kelche des h. Liudgar (s. De Rossi aaO.). [4]) De Rossi 56. [5]) Schlußvers des inschriftlichen Gedichtes in der Peterskirche zu Spoleto (5. Jahrh.) Quidnam igitur mirum *etc.* Oben S. 116. De Rossi 114 80. Die Verleihung der Schlüssel wird in diesen Versen schön geschildert. [6]) Pentameter desselben Gedichtes, in welchem auch der Vers erscheint: In te per cunctas consistit ecclesia gentes.

An diesem Sitze ist er, der „Lenker des apostolischen Stuhles“ (S. 105), ein „Fels des Glaubens“ (ebd.), und mit Recht forderte er in der berühmten griechischen Inschrift zu Pavia unter dem Bilde, das ihn auf goldenem Felsen stehend darstellte, den Beschauer auf:

. . . . τὸν θεὸν λόγον
Θε[ᾶσθ]ε. χρυσῷ τὴν θεό[γλ]υπτον πέτραν,
Ἐν ᾗ βεβηκὼς οὐ κλον[ο]ῦμ[αι].[1]) . .

Petrus auf einem Felsen stehend war auch in der Basilica des h. Felix zu Nola dargestellt, wie man aus der Inschrift des h. Paulinus Nolanus entnimmt: Petram super stat ipsa petra ecclesiae[2]). Dem römischen Bischofe, seinem Nachfolger, übergibt Petrus „an seiner Statt“ die Schafe (S. 110) und damit zugleich die oben geschilderte Weidevollmacht; oder vielmehr es ist Christus selbst, welcher dem Nachfolger Petri das heilige Regierungsrecht verleiht (Simplicio nunc ipse dedit sacra jura tenere, S. 104) und bekleidet mit dieser Würde glänzt der Hirt von Rom „als der erste Bischof in der ganzen Welt“ (S. 112). — Leider müssen wie hier um des Raumes willen diesen theologischen Ueberblick abbrechen, obwohl das neue Werk von De Rossi noch vielfachen Stoff zur Fortsetzung desselben bieten würde. Es wäre der Mühe werth, daß dieses Werk, wenigstens wenn es vollendet sein wird, von einer theologisch und historisch geschulten Feder für eine Darstellung benützt würde, wie sie Piper in seiner Einleitung zur monumentalen Theologie (Gotha 1867) kennzeichnet, nur in einer praktischer eingegrenzten Form. Von A. F. Zaccaria haben wir bekanntlich die hier einschlägige und immer noch recht nutzbare Arbeit De veterum inscriptionum usu in rebus theologicis (Venetiis 1761; auch in seinem Thesaurus theologicus 1, 321 ss.[3]), von De Rossi selbst die kleine musterhafte Ausführung über die lateranensische Inschriften-

---

[1]) Nur im Einsiedlener Codex aufbewahrt. Fälschlich wurde diese Inschrift der alten Petersstatue in der Vaticankirche zu Rom zugeschrieben. Mabillon gibt sie in lateinischer Uebersetzung: Deum verbum intuemini, auro divinitus sculptam petram, in qua stabilitus non concutior. De Rossi, welcher S. 33 die Inschrift mit einem Commentar begleitet, weist die Einwendungen von Miller gegen ihre Echtheit zurück. In der obigen griechischen Fassung gibt sie Kirchhoff C. Inscr. Graec. n. 8816 als Fragment eines jambischen Gedichtes von schlechtem Metrum. Vgl. Garrucci, Arte crist. 1, 579. [2]) De Rossi 191. [3]) Ebenso bei Migne Curs. compl. 5, 207 ss. Vgl. Marini-Mai p. XV.

sammlung: Epitaffi alludenti ai dommi ed illustranti la gerarchia etc. im Bullettino di archeol. crist. 1877 S. 25—37. Mit De Rossis Werk würde man indessen fast nur zur Kenntnis des dogmatischen Stoffes der Inschriften von Rom gelangen. Sollte geographisch weiter ausgegriffen werden, so kann schon ein Einblick in die Register (so weit deren da sind) von anderen Inschriftenwerken, theils partiellen theils allgemeinen, zeigen, was und wieviel für Theologen zu gewinnen wäre: ich nenne aus der Zeit nach Zaccaria nur die Sammlungen von Hübner für Spanien (1869) und für England (1873), von Mommsen für Afrika (1881[1]), von Le Blant für Gallien (1856—1865[2]), von Waddington für Kleinasien (1876), von Gazzera für Piemont (1849), von Steiner für den Rhein und die obere Donau (1859, 2. A.), und die allgemeine von Marini-Mai (1831). Natürlich sind überhaupt das Corpus inscriptionum latinarum (1863 ff.) und das Corpus inscriptionum Graecarum (1825 ff.) ergiebig für den genannten Zweck, wenn sie gleich durchaus vorwiegend heidnische Alterthümer bringen.

7. Sollen sich an die obigen Bemerkungen zur theologischen Würdigung der Inschriften einige Worte zur ästhetischen Würdigung derselben anschließen, so müssen sich diese nothwendig mit einem geschichtlichen Blicke auf den Entwicklungsgang des christlichen Inschriftenwesens verbinden. Nicht als wollten wir hier näher auf die Geschichte der Epigraphik innerhalb der Kirche eingehen; aber der ästhetische Werth der Inschriften, und überhaupt die eigenthümliche Physiognomie derselben ist in den verschiedenen Epochen zu verschieden, als daß nicht für eine Beurtheilung die einzelnen historischen Stadien, denen sie angehören, auseinander gehalten werden müßten.

Das erste Stadium bilden die drei ersten Jahrhunderte (wenn man nicht innerhalb dieser Zeit wiederum eine Unterscheidung eintreten lassen will). Gemäß des Planes dieser Abhandlung sind bisher diese ältesten Inschriften für uns mehr in den Hintergrund getreten.

Wenn die Rombesucher um das 8. Jahrhundert jenen Inschriften der ersten Zeiten der Kirche Aufmerksamkeit schenkten — und die mehr unterrichteten fanden dazu bei den Gängen durch die Cömeterien eine ihnen gewiß willkommene Gelegenheit — so mußte

[1]) Vgl. Künstle in der „Theol. Quartalschrift“ 1885 S. 58 ff.; 415 ff.
[2]) Vgl. Kraus Roma Sotterranea² S. 472.



ihnen im Vergleich mit den späteren Inschriften die Kürze und Einfachheit der ältesten Bezeichnungen auf den Loculi auffallen. Dieselben gaben durchweg blos den Namen des Verstorbenen in den aus älterer römischer Zeit herkömmlichen Formen und fügten nur etwa noch durch eine der bekannten symbolischen Figuren oder durch ein oder das andere Wort, wie z. B. die Friedensacclamation, eine Andeutung über das christliche Bekenntnis des Bestatteten bei. Es entsprach der Lage der Kirche in den Verfolgungszeiten, wenn selbst die Martyrer in der Regel nur durch lakonische Bezeichnungen auf ihrer Ruhestätte kenntlich gemacht wurden. Man erinnere sich an die ältere Grabschrift des berühmten Bischofs von Rom und Blutzeugen Cornelius. Indessen treten doch auch schon in den ersten Jahrhunderten längere Epitaphien auf und zwar auch in metrischen oder bloß rhythmischen Fassungen, die literarisch sehr bemerkenswerth sind. Vor De Rossis Arbeiten kannte man nur wenige von diesen ersten Anläufen einer christlich-epigraphischen Poesie. Gegenwärtig ist jedoch durch die Vervollständigung ihrer Zahl eine Würdigung leichter ermöglicht worden. Da springt zunächst die Eigenthümlichkeit ins Auge, daß in derartigen Inschriften Verse, Halbverse oder kürzere Wendungen, die auch in heidnischen Grabepigrammen vorkommen, ganz ohne Arg wiederholt werden, soferne sie nämlich einen indifferenten, neutralen Inhalt aufweisen. Selbst ganze Stellen aus alten Dichtern, besonders aus dem am meisten in den Schulen gelesenen Virgil, erscheinen, und bei solcher Herübernahme bilden wohl auch gerade passende Ausdrücke des Klassikers ein erwünschtes Dach zum Unterstande von specifisch christlichen Gedanken. So sind aus Aeneis II, 143 f. die Worte einer nunmehr von De Rossi zuerst veröffentlichten Inschrift, die der vorconstantinischen Zeit angehört, entlehnt:

. . Hic tibi finis erat vitae dulcissime nate . .
Set Pater omnipotens oro miserere laborum[1]) *etc.*

Der zweite Vers geht auf die vom Verstorbenen ertragenen Peinen. — Ein solcher Anschluß an profane Stellen kann niemand befremdlich erscheinen, welcher die äußeren Formen überhaupt be-

---

[1]) Ibid. p. IX. Die Inschrift ist von der Palme und dem symbolischen Worte *ΙΧΘΥC* begleitet. — Ein Epitaph der Vaticankirche aus der nachconstantinischen Zeit gab unter anderen Entlehnungen aus Virgil Aen. IV, 682 Extinxti me teque soror populumque patresque in der Form wieder: Extinxti te meque simul natumque patremque. Ebd. Note 4; Text des Epitaphs bei Fabretti, Inscriptiones p. 191 n. 445.

trachtet, in denen das beginnende Christenthum sich in der heidnischen Welt bewegt. Auf dem Gebiete der Kunst nimmt man indifferente Darstellungen ohne Bedenken auf kirchlichen Boden hinüber, ohne sich dort, wo es nicht wegen ganz neuer Ideen geboten war, die Aufgabe zu stellen, erst neue Formen für Christliches zu schaffen. Die Zeit mit ihrer allgemeinen Bildung erlahmte ohnehin in der schöpferischen Kraft. Das Christenthum that wahrhaftig genug daran und hatte damals vollauf Arbeit damit, den neuen Gedankeninhalt, den es in die Auflösung der Welt gebracht hatte, zu hegen und für die Gemüther fruchtbar zu machen; aber sofort eine christliche Kunst und Literatur hinzustellen, war es nicht berufen. Es ist auch für die nachconstantinische Poesie der Kirche und speciell für die uns beschäftigende Inschriftendichtung kein Vorwurf, daß sie nicht die Zeit überflügelte, vielmehr mit ihr gleichen Schritt hielt und infolge davon freilich gegen die alte classische Dichtung in Hinsicht der Form zurücksteht.

Aus den ersten drei Jahrhunderten sind indessen auch selbständige dichterische Epitaphien von einigem Werthe nachzuweisen, die mit profanen Erzeugnissen in keinem Zusammenhange stehen. Können wir für außerrömische Inschriften dieser speciell christlichen Gattung auf die berühmte griechische Grabschrift von Autun und auf die in jüngerer Zeit öfter behandelte griechische Grabschrift des h. Abercius[1]) uns berufen, so hat zu Rom die Katakombe der h. Priscilla mehrere Fragmente griechischer Inschriften geliefert, welche sich mit den genannten Schwesterinschriften in gewissen Wendungen berühren. Dieselbe Katakombe hat zwei übereinstimmende lateinische Epigramme mit dichterischen Gebeten ergeben; darin empfehlen sich die Verstorbenen in rührendem, warmen Tone der Fürbitte der Gläubigen:

. . Vos precor, o fratres, orare huc quando venitis
Et precibus totis Patrem natumque rogatis,
Sit vestrae mentis Agapes carae meminisse,
Ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet[2]).

---

[1]) Beide Inschriften sind bekanntlich für die katholische Lehre von der Eucharistie von großer Wichtigkeit. Der Aberciusinschrift vom Ende des 2. Jahrhunderts hat De Rossi im Proömium S. XII bis XXIV einen sehr dankenswerthen Commentar gewidmet. Dabei befindet sich eine Abbildung des Monumentes. Man vergleiche die frühere Abhandlung von Duchesne über die gleiche Inschrift in Revue des questions hist. 1883 II S. 1 ff. Der Text der Inschrift wird mit der lateinischen Uebersetzung und kurzen Bemerkungen im nächsten Hefte in den Analekten abgedruckt.

[2]) De Rossi XXX; Bullet. crist. 1884—85 p. 72 ss.

Die Uebereinstimmung der beiden, nur in den Namen verschiedenen Texte läßt auch hier auf die Anwendung von Formeln schließen. Nach anderen Anzeichen mögen die betreffenden Formeln einem Gedichte der kirchlichen Urzeit entliehen sein; in demselben war der Tod als Strafe der Sünde und die Auferstehungshoffnung in Christo geschildert. Minder hoch in ästhetischer und formeller Hinsicht standen die aus Quasi-Versus nach der rhythmischen Weise des Commodian zusammengesetzten Inschriften, wie zB. im Cömeterium Callisti dasjenige des Diakons Severus, welcher dort jussu papae sui Marcellini hatte Arbeiten ausführen lassen, und diejenige auf Theodulus, dessen Tugenden, die er in seiner militärischen Laufbahn bewiesen, gefeiert werden. Es redet da die Sprache und Poesie des Volkes, aber wiederum nicht ohne den Gebrauch von öfter verwendeten Formeln zu verrathen[1]).

Von der Zeit Constantins des Großen an wird ein anderer Charakter den christlichen Inschriften Roms aufgedrückt. Es spiegelt sich in ihnen lebhaft der große Umschwung der Zeit. Früher waren unsere Inschriften fast nur Grabschriften, und als solche nahmen sie an der Stimmung der Umgebung, für die sie bestimmt waren, Antheil. Seit den ersten Decennien des 4. Jahrhunderts aber herrscht, wie in der ganzen erfreulichen Entfaltung der Kirche, so auch in den römischen Inschriften durchweg das Gefühl des Triumphes und ein frohes, dankbares Siegesbewußtsein: Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans (S. 93). Manche metrische Inschriften des 4. Jahrhunderts thun sich zugleich durch eine recht gewählte Diction hervor. Ein Nachhall der alten klassischen Bildung tönt besonders aus solchen Epigrammen, von denen zu vermuthen ist, daß der kaiserliche Hof oder vornehme Familien bessere Dichter zu ihrer Abfassung heranziehen ließen. Man kann in dieser Hinsicht die Verse Credite victuras anima remeante

---

[1]) Wenn De Rossi die Uebereinstimmung eines Verses der Severusinschrift mit einem Verse des Carmen adversus Marcionitas (L. I v. 228) nicht aus einer Benutzung des Carmen durch den Verfasser der Inschrift erklären will und sich dafür auch auf den Umstand beruft, daß das Carmen kaum vor dem 4. Jahrhundert entstanden sei, so wurde die letztere Angabe neuestens durch A. Oxé in den Prolegomena seiner Ausgabe des Carmen bestätigt (Leipzig 1888). Oxé setzt das Gedicht (welches sich durch deterrima volgaritas hervorthue) in die Zeit zwischen 330 und den Ausgang des 4. Jahrhunderts. Adolf Harnack stimmt ihm bei und verlegt den Ursprung nach Rom. S. Theolog. Literaturzeitung 1888 Sp. 520.

favillas *etc.* namhaft machen, mit welchen am Eingange von St. Peter unter einem Bilde Constantins die Genesung dieses Kaisers von einer Krankheit durch die Fürbitte des Apostelfürsten gefeiert wurde[1]). Auch das oben S. 105 citierte Akrostichon mit dem Namen der Tochter Constantins läßt Geschmack und Feile erkennen. Dagegen zeigen die unter dem Kaiser und seinen Söhnen angebrachten Inschrifttexte des Triumphbogens und der Apsis von St. Peter schon nicht mehr einen so vortheilhaften Stil.

Der Stimmung des Triumphes gaben vor allem die verherrlichten Martyrergräber Roms Ausdruck. Das war namentlich der Fall, seitdem der h. Damasus für die Auffindung und Ausschmückung der historischen Gräber seine erfolgreiche Thätigkeit entwickelte. Hieronymus (De viris ill. c. 103) nennt diesen emsigen Dichter: elegans in versibus componendis; und in der That, man sieht den poetischen Erzeugnissen von Damasus die Schule des eleganten Virgil an, wenngleich häufig unter den vollen und großen christlichen Gedanken, die er bringt, die Leichtigkeit der Form beeinträchtigt wird. Damasus will die zu den gefeierten Stätten hinwallenden Gläubigen belehren, er trachtet die von ihm sorgsam erforschten Umstände des Todes der Blutzeugen zu verewigen, er preist die Martyrer mit allgemeinen Motiven der Religion, unbesorgt darüber, daß ihn die Gleichheit des Themas der Gefahr aussetzt, die nämlichen Wendungen da und dort zu wiederholen. Feierlichkeit tritt bei ihm durchweg mehr hervor als Eleganz. Und diese Feierlichkeit gibt sich auch kund in der schönen, ihm ganz eigenthümlichen Ausführung der Buchstaben mit den breiten Schäften und den doppelt geschwänzten feinen Ausgängen oben und unten. Die Inschriften dieses „Papstes der Katakomben", wie man ihn nennen kann, waren jedenfalls eine ästhetisch sehr entsprechende Zierde der geschichtlich so bedeutungsvollen Stätten.

Nicht bloß die äußere Seite der Epigraphik des Damasus wurde später nicht mehr erreicht, wenn es gleichwohl nicht an Versuchen der Nachahmung seiner Schriftzüge fehlt, sondern auch in Bezug auf den inneren künstlerischen Werth sinken die römischen Inschriften im 5. und 6. Jahrhundert allmählich herab. Sie bilden ge-

---

[1]) De Rossi führt dieses Gedicht als epigramma optimi saporis unter dem 4. Jahrhundert an S. XXXV und 260. Der Zusammenhang dieser Inschrift mit der Legende von Constantins Taufe zu Rom ist noch zu untersuchen.



wissermaßen ein Echo der wechselvollen Geschicke Roms. Die Barbarenstürme, welche Italien mit dem Einfalle Alarichs zu kosten begann, und sodann die furchtbaren Kämpfe zwischen Byzantinern und Ostgothen im 6. Jahrhunderte ließen keine gedeihliche Pflege der Wissenschaft und Kunst zu Rom aufkommen. Immerhin dürfte vor den Tagen von Belisar und Narses einige Rückwirkung der ruhigen Periode des Königs Theodorich, welcher die Bildung ernstlich zu heben bestrebt war, in den Inschriften nachweisbar sein. Unter Theodorich wurde die von Papst Symmachus eingerichtete Andreasrundkirche bei St. Peter mit verhältnismäßig recht guten inschriftlichen Gedichten ausgestattet; sie sind oben verschiedentlich herangezogen worden. Nach der Vernichtung des Gothenreiches macht sich der byzantinische Einfluß wie in der Kunst so auch auf dem Inschriftengebiete mehr und mehr geltend. Bezeichnend für den Einfluß der politischen Lage auf das Denken und Wünschen der Zeit wird bald die in den Inschriften verewigte Sehnsucht nach dem Frieden; denn die byzantinische Herrschaft in Italien ist durch den Einfall der Langobarden fast zerstört; Rom selbst, wenn auch noch bis ins 8. Jahrhundert den Oströmern gehorchend, fürchtet beständig den Untergang. Da läßt sich Pelagius II vernehmen mit dem inschriftlichen Gebete: Ut Romana manu coelesti sceptra regantur *etc.* (oben S. 111), und seine Arbeiten für die Kirche des h. Laurentius außerhalb der Mauern werden noch heute durch eine ihm gleichzeitige Inschrift gefeiert, in deren Schluß der Hinweis auf den Kriegslärm sich mit dem Friedensgebete an den heiligen Diakon vereinigt:

. . Mira fides! gladios hostiles inter et iras
Pontificem meritis haec celebrasse suis.
Tu modo sanctorum cui crescere constat honores,
Fac sub pace coli tecta dicata tibi[1]).

Und doch nimmt die Kunst der Inschriftencomposition wiederum eine Art von Anlauf durch Honorius I. Dieser Papst, ein sehr glücklicher Restaurator von Kirchen, macht selbst eifrig Verse, seine Neubauten damit auszuschmücken. Von Klassicität tragen sie nicht viel an sich, sie sind durch grammatische und metrische Verstöße entstellt, aber es geht troß des auf Rom lastenden Byzantinismus noch ein gewisser frischer, natürlicher Hauch durch dieselben. Das ist namentlich der Fall in dem Epigramma de apostolis in

[1]) De Rossi 63 106 157.

Christi ad coelos ascensione obstupescentibus, welches ich den acht metrischen Inschriften, die De Rossi von Honorius anführt[1]), beifügen kann[2]). Es bezieht sich offenbar auf ein Gemälde, das die zwölf Apostel bei der Himmelfahrt Christi darstellte. Mit anschaulicher Klarheit wird die Haltung eines jeden Apostels in dem ihm gewidmeten Distichon (es sind deren zwölf) gezeichnet; z. B.

Territus Andreas orat: Miserere, Magister,
  In regnum Patris collige discipulum.
Jacobus expavit hominem per nubila ferri,
  Supponit scapulas, dat pia vota Deo.
Haeret ab aspectu tremulus per membra Johannes
  Et turbatus, adhuc sic stetit, ut placeat. *etc.*

Wie hier das territus orat, das expavit, das haeret turbatus graphisch die Darstellung des Malers erklärt, so setzen sich die lebhaften Charakteristiken der einzelnen Apostel fort: . . vocat sine voce Philippus; Bartholomaee . . tremiscis; Thomas . . nondum satiatus amore; Matthaeus muto similis; Jacobus Alphaei pallet; Hic stupet attonitus Simon . . et fugit; Matthias portae coeli defixus inhaeret; Judas . . levatus. Man denkt an das alte Gemälde der Unterkirche von St. Clemens zu Rom, welches die Apostel unter den zum Himmel erhobenen Christus in großer Bewegung darstellt[3]).

In der Zeit nach Papst Honorius erging es den Inschriften ähnlich wie den römischen Mosaiken: sie verkümmerten unter der traurigen Lage der Zeit. Es bieten sich in den Mosaiken in der That Parallelen dar. Man vergleiche zB. die metrische Inschrift der Mosaik des Papstes Theodor in der Rundkirche des h. Stephan auf dem Cölius mit dem über ihr befindlichen Bilde, oder man halte Inschrift und Mosaik Johannes' IV in der Venantiuskapelle beim Lateranbaptisterium zusammen[4]). Im Texte

---

[1]) De Rossi p. XLIV: Honorium I paene dixerim fuisse pontificem *epigraphistam* aetatis infelicissimae. [2]) Dasselbe steht, aus dem 12. Bande der Bibl. Patrum Lugdunensis abgedruckt, bei Migne PL 80, 483 hinter den Briefen des Honorius und beginnt Luce videt Christum Petrus, quem nocte negavit. [3]) Wegen Ermangelung einer Abbildung ist mir gegenwärtig ein näherer Vergleich zwischen dem Epigramm und dem genannten Gemälde zu St. Clemens nicht möglich. [4]) Die Inschrift zu St. Stefano aus Ciampini Vetera Monum. II pl. 32 bei Duchesne Lib. pont. I 334 und nebst der Abbildung der Mosaik bei De Rossi Musaici fasc. 15—16. Die Inschrift der Venantiuskapelle bei De Rossi Inscr. II 1, 148 425 und mit der Abbildung Musaici fasc. 13—14.

und in den Bildern geschraubtes unnatürliches Wesen, hier wie dort verbunden mit dem factischen Beweise von Mangel an künstlerischer Erhebung. Wie die Gestalten übermäßig lang, die Haltung emphatisch feierlich, die Farben unvermittelt und grell sind, so sind besonders bei Theodor, die Worte übertrieben volltönend, steif und ohne Anmuth aneinandergereiht mit unverbundenen glitzernden Ausdrücken in ihrer Mitte. Die Inschrift Theodors zu St. Stefano lautet:

Aspicis auratum coelesti culmine tectum
Astriferumque micans preclaro lumine fultum.

Auch die folgende Inschrift wurde in der genannten Kirche bei den Arbeiten dieses Papstes angebracht:

Exquirens pietas tectum decorare sacratum
Pastoris summi Theodori cordem erexit.
Qui studio magno sanctorum corpora cultu
Hoc dedicavit, non patris[1]) neglecta reliquit[2]).

Am Ende des 7. Jahrhunderts waren zu Rom die Studien und die Künste sozusagen erlahmt, und noch durch das 8. Jahrhundert zieht sich die Schlaffheit hin, bis endlich die Verbindung mit dem Frankenreiche unter Hadrian I und Leo III neues Leben in die Adern der ewigen Stadt bringt. Aus dem 8. Jahrhundert sind keine metrischen Inschriften bekannt, die in Rom verfaßt worden wären; in einzelnen Fällen entlehnte man sie anderswoher, und was von einheimischen Prosainschriften erhalten ist, zeigt einen solchen Verfall, daß De Rossi wohl im Rechte ist, zu sagen: Kaum irgend ein Grammatiker der Stadt würde noch im Stande gewesen sein, eine gerechte metrische Inschrift für eine Kirche oder ein Grab herzustellen[3]).

Im 8. Jahrhundert verstummen selbst die metrischen Epitaphien der Päpste in der Vorhalle von St. Peter. Diese hatten noch im vorausgegangenen Jahrhundert mit in erster Reihe die spärlicher gewordenen Inschriftenarbeiten vertreten. Sie hatten immer eine relative Höhe behauptet, und es wäre von Interesse, speciell in ihnen die Geschichte der Bildung zu Rom zu verfolgen. Ist die Reihe der Papstepitaphien seit dem ersten, welches nach Constantin erhalten ist, d. h. demjenigen des Liberius, auch bei weitem nicht

---

[1]) Der Vater des Papstes Theodor scheint hiernach schon die fraglichen Arbeiten begonnen zu haben, wenn nicht in der Formel mit De Rossi die Uebertragung des Leibes des Vaters in diese Kirche gefunden wird. Vielleicht ist relicta neglexit zu lesen. [2]) De Rossi 152. [3]) De Rossi XLVII.

vollständig bekannt, so genügen doch die zahlreichen dem Texte nach überlieferten, um ein Urtheil über den würdig ernsten, oft imponierenden Ton, der darin angeschlagen ist, zu ermöglichen. Jene älteste Inschrift zwar, auf Liberius, ist noch ziemlich breit angelegt und schildert umständlich den Bildungsgang des Papstes und sein Zusammentreffen mit der arianischen Häresie; es fehlt nicht darin an schleppender Wiederholung. Sie schließt sich in ihren vielfach blos rhythmischen Versen noch an die ältere populäre Dichtung an[1]). Blos rhythmische Verse besitzt auch die Grabschrift des Papstes Siricius[2]). Aber von dieser letzteren und von der Grabschrift des Nachfolgers, Damasus, angefangen, werden die päpstlichen Epitaphien durchweg gedrungener und legen gehaltvolle Gedanken dar. Oefter wird man noch an die Kraft des alten Römerthums erinnert. Die Grabverse Gregorius' des Großen, welche oben angeführt sind (S. 125), gehören zu den besten der ganzen Reihe; sie treten, wie die Gestalt dieses Kirchenvaters selbst, hell hervor in einer Epoche bereits hereingebrochenen Rückganges. Wenigstens wird in den nächsten Jahrhunderten nach ihm für die Papstepitaphien nichts Gleiches mehr in Rom geleistet; denn die treffliche Grabschrift Hadrians I (in der jetzigen Vorhalle von St. Peter erhalten) ist fränkische Arbeit sowohl der Composition des Textes nach als in Bezug auf die feine Ausführung in dem den damaligen Römern unbekannten schwarzen Marmor[3]). Wenn aber oben den päpstlichen Grabschriften von Constantin bis Karl den Großen im allgemeinen ein reicher Gedankeninhalt zugeschrieben wurde, so ist doch ein doppelter Uebelstand nicht zu übersehen. Sie sind einerseits öfter zu panegyrisch, wie zB. gerade die Grabschrift des Liberius, und greifen in der byzantinischen Zeit zu byzantinisch-schwülstigen Wendungen; andererseits ermangeln sie bisweilen so sehr des poetischen Schwunges, daß sie eigentlich nur versificierte Prosa darstellen. Auf Beispiele können diese Zeilen nicht mehr eingehen.

---

[1]) De Rossi 83 87: Quam Domino fuerant devota mente parentes *etc.* De Rossi im Bullet. crist. 1883, 5 ff. und Duchesne in seiner Ausgabe des Lib. pont. 1, 209 f. beziehen die anonyme Inschrift mit Recht auf Liberius. Auf Martin I versuchte sie Funk im Hist. Jahrbuch 1884, 424 ff. zu deuten. Ueber die in ihr enthaltene Vertheidigung der Orthodoxie des betreffenden Papstes s. Zeitschrift f. kath. Theol. 1884, 451.
[2]) De Rossi 102 138: Liberium lector mox et levita secutus *etc.*
[3]) De Rossi XLVIII. Vgl. auch De Rossi L'inscription du tombeau d'Hadrien I. Extrait des Mélanges d'archéologie et d'histoire t. VIII 1888. Mit Abbildung. Der Verfasser hält Alcuin für den Urheber.

Aber über einen analogen Mangel in der Gesammtheit der übrigen Inschriften' sei noch eine Bemerkung erlaubt. Zwar ist es erhebend, ihre beständige consequente Richtung auf das Geistige und Uebernatürliche zu beobachten; man empfindet es leicht mit der glaubensvollen Zeit mit, wie sie durch diese Inschriftenstimmen beständig zum Höheren gerufen wurde, wenn zB. unter den strahlenden Mosaiken auf Goldgrund die Mahnung in die Augen der Beschauer leuchtete, der Glaube des Volkes habe das Haus Gottes noch heller zu schmücken (S. 106), oder wenn zu St. Paul bei dem klaren Quell des Cantharus Papst Leo I verkündigte, der Glaube müsse die Verschuldungen von der Seele tilgen, wie das Wasser die Hände lauter mache (S. 117), oder wenn beim Thurme von St. Peter der Ruf erschallt, es müsse dem Aufsteigen des Thurmes ähnlich der Glaubensblick hinauf zum Himmel dringen, aber zugleich müsse Niedrigkeit und Demuth im Herzen wohnen (S. 118). Indessen ebendieselben Inschriften legen diesen hohen geistigen Gehalt besonders im 6. und 7. Jahrhundert allzu häufig in Formen dar, die unserem Geschmack mit Recht schwulstig und gezirkelt vorkommen. Man erinnere sich beispielsweise an das astrigeris ambitiosa viis in der gedachten Thurminschrift von St. Peter. Das sidereum iter ebenda, die asteria arx, die aetherea regna, die claustra poli und andere dergleichen Ausdrücke für Himmel, dann für Gebet, Opfer usw. waren in den Inschriften so unbeweglich und stereotyp, daß es sich vielleicht mit daraus erklärt, wie in die päpstlichen Schreiben des 8. und 9. Jahrhunderts, zB. in diejenigen des Codex Carolinus, so viele absonderliche hochpoetische Ausdrücke in der nichts weniger als gewählten Prosa der römischen Kanzlei beständig mit unterlaufen. Sind es nicht etwa Nachklänge aus den Inschriften, welche die Verfasser der Briefe zu Rom täglich vor Augen hatten, wenn in den Briefen Hadrians I an Karl den Großen gesagt wird: extensis palmis ad aethera Domino laudes retulimus[1]), oder extensis palmis ad aethera Deo referuimus grates, ejus exorantes clementiam, ut confirmet hoc ipsud in vestro florigero pectore[2])? Der Stil so mancher seltsamen Inschrift konnte um so leichter auf die Sprachweise einer literarisch gar nicht mehr angeregten Zeit Einfluß erhalten, als die Inschriften in Verbindung mit dem Besuche der Heiligthümer der

---

[1]) Cod. Carol. ed. Jaffé (Bibl. rer. germ. IV) ep. 52 p. 174. [2]) Ib. ep. 54 p. 180.

Stadt durch die Pilger im 8. Jahrhundert noch immer ein bedeutendes Moment im kirchlichen Leben Roms bildeten. Das letztere wird sich bei dem nachfolgenden Blicke auf die ältesten Sammlungen der Inschriftentexte deutlicher darstellen.

8. Die Sammlungen von Inschriften der Stadt Rom nehmen nicht erst im 8. Jahrhundert ihren Anfang. Die Untersuchungen von De Rossi stellen es ans Licht, daß sie schon um das 6. Jahrhundert begannen. Man ist freilich bis zur Gegenwart gewohnt, in den Werken über Epigraphik die Ansicht anzutreffen, erst die Schule Alcuins mit ihrem regen Interesse für das Alterthum und für die Dichtung besitze das Verdienst, dergleichen Sammelbestrebungen wach gerufen zu haben. Namentlich werden immer die sog. Sylloge Einsidlensis in dem gleichnamigen schweizerischen Stifte und die Sylloge Palatina in der vaticanischen Bibliothek, beide in ihrer vorliegenden Gestalt aus dem karolingischen Zeitalter herrührend, als die ältesten Vorläufer der heutigen epigraphischen Wissenschaft angesehen; nicht selten wird noch dazu die Sache so dargestellt, als wären die Urheber jener beiden Sammlungen nur darauf bedacht gewesen, Muster und Vorlagen für ähnliche Compositionen zusammenzubringen, ohne irgendwie einen historischen Ueberblick von Inschriften, eine beginnende Pflege der Epigraphik im Auge zu haben. Die letztere Auffassung wird sich sogleich selbst berichtigen. Was aber den angeblichen Mangel an Sammelversuchen vor dem Einsidlensis betrifft, so hatte schon Mommsen erkannt, daß dem genannten Autor bei der Abfassung seiner Arbeit Vorlagen in ungeordneten Blättern zur Hand gewesen sein müssen[1]).

Nunmehr zeigt es sich, daß man etwa dritthalb Jahrhunderte vor den Einsidlensis zurückgehen darf. Es zeigt sich, daß bereits im Zeitalter des Boethius und des Cassiodorius epigraphische Sammlungen vorhanden und im gewöhnlichen Gebrauche waren, Sammlungen, welche heidnische und christliche Inschriften, Texte von öffentlichen Gebäuden, von Kirchen und Gräbern gleichmäßig umfaßten. Es zeigt sich, daß solche Sammlungen dem praktischen, localen Bedürfnisse und einem gewissen wissenschaftlichen Interesse zugleich ihr Dasein verdankten. Die ersten, welche sie anlegten, waren keine Gelehrten gleich Boethius und Cassiodor; von der Betheiligung

---

[1]) Sitzungsberichte der Sächsischen Ges. d. Wiss. 1850 S. 288. Corp. Inscr. lat. t. VI p. IX.

dieser oder anderer ebenbürtiger Männer ist kein Nachweis überliefert. Es waren vielmehr Führer der Fremden, wie es deren auch in den anderen großen Städten, zB. Alexandrien, gab, περιηγηταί, Grammatiker, Pädagogen. Nur aus solchen Händen können die zwischen den Monumenten entstandenen ersten Zusammenstellungen herrühren, deren Vorhandensein in den späteren Sammlungen gegenwärtig De Rossi beweist, und welche von Sammlern des 8. und 9. Jahrhunderts bereits in verdorbenem, durch Gebrauch und Alter schadhaft gewordenen Zustande benutzt wurden. Die Originale selbst sind verschwunden.

Das neue Resultat empfiehlt sich in seiner Gesammtheit schon durch den natürlichen, selbstverständlichen Charakter der Erscheinung, mit der es uns bekannt macht. Denn es liegt auf der Hand, daß unter den zahlreichen Rombesuchern, die aus profanen oder aus heiligen Zwecken zu der Wunderstätte der Menschheit kamen, viele den Wortlaut der Inschriften, sei es zur Orientierung am Platze selbst, sei es wegen der späteren Erinnerung, zur Verfügung haben wollten; wie es ebenso natürlich ist, daß die Periegeten zur Uebung des eigenen Amtes für Herstellung der genannten Bücher — oder wenn man lieber will, entsprechender loser Blätter — Sorge trugen. Von dem speciellen frommen Bedürfnis der Pilger nach der näheren Kunde über die Heiligen, die Gräber, die Kirchen, von ihrem Wunsche, die Heiligen in der Sprache ihrer inschriftlichen Encomien zu preisen, dürfen wir hier schweigen. Es weisen denn auch die älteren erkennbaren Formen solcher Inschriftensammlungen, ihrer praktischen Bestimmung entsprechend, einen sehr engen Zusammenhang mit topographischen Notizen über Rom auf. Jene Itinerare für die Stadt und die Katakomben mit ihren Localnachweisen, die man namentlich durch De Rossi's frühere Arbeiten kennt, erhielten offenbar durch die Inscriptionssammlungen eine Ergänzung; die eine Arbeit war auf die andere angewiesen, ja bisweilen waren beide factisch in einander verflochten. Eine bemerkenswerthe Wahrnehmung betrifft in dieser Hinsicht die Form der Schriftzüge. Es stellt sich nämlich heraus, daß die ersten Sammlungen die Inschrift genau mit Majuskelbuchstaben nachahmten, ein sicheres Anzeichen der Aufnahme an Ort und Stelle. So enthält die Einsiedlener Handschrift noch in der Fassung, wie sie auf uns gekommen ist, den Text der griechischen Inschriften in Majuskeln und zwar in Buchstaben verschiedener Formen, wie sie den jedesmaligen im Zeitalter der betreffenden Inschrift nachweislich angewendeten Formen entsprechen. Die lateini-

schen Inschriften dagegen sind in dem Manuscript ebenda bereits in Minuskel umgesetzt; ein Loos, welches die griechischen ohne Zweifel nur darum nicht ereilt hat, weil der Schreiber des Codex diese räthselhaften Zeichen nicht zu deuten vermochte; er suchte sie also bloß getreulich zu copieren.

Es lohnt sich, die Ergebnisse, welche De Rossi in Bezug auf die Anzahl und Folge der ältesten Sammlungen gewinnt, kurz zu skizzieren. Ich ziehe es hierbei vor, nicht an den von ihm nothwendig genommenen Gang mich anzuschließen, sondern einen anderen zu wählen, welcher mit der Anlage dieser Abhandlung mehr übereinstimmt. De Rossi nimmt alle noch vorhandenen Sammlungen, so wie sie jetzt sind, der Reihe nach vor und sucht zurückgehend in jeder die etwa vorhandenen alten Vorlagen zu ergründen. Kann man dieses durch endlose Foliospalten fortgesetzte Verfahren eine musterhafte Analyse nennen, so empfiehlt sich für uns ein als synthetisch zu bezeichnender Weg. Wir betrachten direct die von De Rossi als ehemals vorhanden nachgewiesenen Vorlagen und sehen, wie sich aus diesen die noch heute bewahrten Sammlungen zusammengesetzt haben. Der Uebersicht halber wird den bewahrten Sammlungen unten ausschließlich der Raum der Anmerkungen vorbehalten bleiben, wobei hinter jeder Anmerkung die römische Zahl genannt ist, mit welcher die betreffende Sammlung von De Rossi und voraussichtlich auch künftighin in der Literatur bezeichnet wird; die ältesten in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht auf uns gekommenen Sammlungen dagegen werden im Texte aufgezählt.

1) An der Spitze steht wegen ihres Alters eine größere Sammlung von Inschriften, die nicht blos Texte aus Rom, sondern in eigenen Gruppen auch solche aus Ravenna, Rimini, Trier und vielleicht aus anderen Städten brachte. Inschriften heidnischer und christlicher Gattung, von öffentlichen Monumenten und von Gräbern, müssen in derselben ohne Unterschied aufgenommen gewesen sein. Das Wenige, was von ihr erhalten ist, weist nur Prosainschriften auf. Der Ursprung dieses inschriftlichen Reisealbums eines Epigraphikers, wenn man es so nennen darf, mag in das 6. Jahrhundert gehören. a)

---

a) Das copierte Bruchstück dieser schon zu Alcuins Zeit wohl nur in aufgelöstem und fast unleserlichem Zustand erhaltenen Sammlung ist unter der Bezeichnung *vetus membrana Scaligeri* von De Rossi S. 3—4 veröffentlicht. Ursprünglich scheint es aus einer alten französischen Kloster-



2) Eine zweite Sammlung, wohl ebenfalls aus dem 6. Jahrhundert und der vorigen ähnlich, bezog sich nur auf Rom. Sie enthielt wiederum auch Inschriften heidnischer Herkunft, ja heidnische wogen gegen die christlichen vor. Metrische Inschriften und Prosainschriften gingen Hand in Hand. Es läßt sich mit Grund eine topographische Anordnung des Inhaltes annehmen. Auf das 6. Jahrhundert als Ursprungszeit führt unter anderem der Umstand, daß von den ungefähr 60 Inschriften, die man noch aus ihr kennt (De Rossi S. 18 n. 1—60), keine in die Zeit nach dem 6. Jahrhundert gehört, während doch einen späteren Sammler zur Aufnahme von solchen späteren Inschriften schon deren örtliche Verbindung mit aufgenommenen Inschriften hätte einladen können. Die jüngste aufgenommene Inschrift ist diejenige des Papstes Agapet († 536) aus der von ihm eingerichteten Bibliothek (oben S. 121). Der Veranstalter der Sammlung war, wie aus verschiedenen Anzeichen zu schließen ist, ein Mann, der mit Sachkunde und Fleiß auch Entlegenes und Schwieriges zu bemeistern verstand. Die Art, wie man topographisch Zusammengehöriges in Beziehung zu einander gesetzt sieht, könnte vielleicht auch auf successive Zusammenschiebung von früher vorhandenen Blättern beim Autor schließen lassen.

3) Eine eigene Sammlung betraf die Inschriften des Mausoleum Hadriani, der jetzigen Engelsburg (De Rossi S. 19 n. 4—5a; S. 29 n. 61—71). Sie steht der vorigen parallel.

4) Dem 7. Jahrhundert wird eine Sylloge von suburbanischen Inschriften Roms angehören, aus welcher sieben Stücke erübrigen (De Rossi S. 30 n. 72—77). Solche Sammlungen entstanden, in Verbindung mit den Itinerarien der Katakomben, namentlich seit dem Pontificate Honorius' I.; aber ihr erster Ursprung liegt wohl früher. Mit der bezeichneten Sylloge war das oben S. 218 ff. benützte Pilgeritinerar für den Weg von St. Peter nach St. Paul und zurück durch die Heiligthümer der ardeatinischen und der appischen Straße verbunden; ebenso mögen noch andere topographische Verzeichnisse in ihr enthalten gewesen sein.

---

bibliothek zu stammen. Es wurde im 16. Jahrhundert von Pierre Pithou gefunden und ist nur in der Abschrift von Joseph Scaliger Cod. Vat. Lat. 9146 auf uns gekommen. — (Sylloge I bei De Rossi).

5) Vom Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts rührt eine Beschreibung von Rom, die nach einem Plane der Stadt verfaßt ist (abgedruckt bei Urlichs Codex urbis Romae top. p. 70 ss. und zuletzt bei Jordan, Topographie der Stadt Rom im Alterthum 2, 646 ff.). Daß sie sich an einen verloren gegangenen Rom-Plan anschließt, geht u. a aus der Art und Weise hervor, wie der Autor die Monumente längs der Wege, die er seiner Eintheilung zu Grunde legt, anführt. Sie war von den in die vorstehende Sammlung n. 4 aufgenommenen Itinerarien verschieden, ihre Benennungen für die Monumente weichen von den Benennungen in der gedachten Sammlung ab. b)

6) Dem 7. Jahrhundert gehört ferner eine andere Sammlung an, welche heidnische Inschriften, Inschriften öffentlicher Gebäude und christliche Inschriften vermischt enthielt. Vgl. unten n. 14.

---

b) Durch die Vereinigung der unter 2 3 4 und 5 angeführten Quellen ist die bekannte *Sylloge Einsidlensis* entstanden. Der Codex 326 der Klosterbibliothek zu Einsiedlen, welcher dieselbe enthält, ist vom 9. oder 10. Jahrhundert und stammt ursprünglich aus dem Kloster Reichenau. Die Zusammenstellung selbst mag auf das Ende des 8. Jahrhunderts zurückgehen. Der Urheber derselben brachte in die ihm vorliegenden Sammlungen einige Unordnung durch Trennung und Vermengung, oder die Sammlungen waren selber schon verwirrt. Den Inschriften zur Ehre heidnischer Gottheiten, die er etwa vorfand, gestattete er keinen Zugang, aber heidnische Texte indifferenten Charakters nahm er auf. Er vermehrte ferner den Inhalt obiger Vorlagen um Inschriften aus Pavia, in welcher Stadt die Romreisenden des 8. Jahrhunderts sich gerne aufhielten. Unter diesen Inschriften befindet sich die griechische des berühmten Petrus auf dem Felsen (oben S. 132). Daß der Sammler die oben angegebene Beschreibung von Rom seiner Sylloge anhängte, war eine unschätzbare Wohlthat für die späteren topographischen Studien. Die liturgischen Studien können ihm außerdem dankbar sein für einen der Rombeschreibung beigefügten Appendix über die päpstlichen Ceremonien der Charwoche. Von einem Augenzeugen herrührend führt das letztere Stück den Ritus, wie er erst nach dem J. 687 vorhanden war, vor; es kann der Rombeschreibung an Alter entsprechen. De Rossi veröffentlicht jetzt dasselbe zum erstenmale; er druckt auch die ganze übrige Sylloge der Inschriften, obwohl dieselben schon ganz oder theilweise vorkommen in den Publicationen von Mabillon, Hänel, Urlichs, Henzen und Jordan. De Rossis Druck ist gegenwärtig der genaueste und vollständigste. Schon Poggio und Cyriacus haben die Sylloge, welche man jetzt allgemein Einsidlensis nennt, wenigstens zum Theile gekannt. Vier Copien derselben sind bis jetzt nachzuweisen. — (Sylloge II, auch Reichenauensis bei De Rossi).

7) Ebenso alt ist eine Zusammenstellung von 13 Grabschriften der Päpste aus der Peterskirche. Der jüngste Papst, dessen Epitaph gegeben wird, ist Johannes V († 686); keiner nach dem 7. Jahrhundert ist vertreten.

8) Im 9. Jahrhundert erscheint in Oberitalien eine Sammlung von Inscriptionen aus dortigen Gegenden. De Rossi nennt sie Collectio Circumpadana et Subalpina.

9) Gleichfalls im 9. Jahrhundert, und zwar in den ersten Decennien desselben vereinigt ein Sammler, vielleicht ein Mönch des Klosters Lorsch in Würtemberg, eine ansehnliche Zahl von metrischen Inschriften Roms. Ohne von anderen bekannten Zusammenstellungen abhängig zu sein, verschafft er sich den Inhalt seiner Sammlung bei den Monumenten von Rom. Er sieht daselbst noch Votivgeschenke, welche Papst Hadrian und Karl der Große am Petersgrabe gespendet haben, sowie die silbernen Thüren der Vaticankirche von Honorius I. Schon im J. 846 wurden diese Dinge ein Raub der Saracenen. c)

Wir übergehen verschiedene Ueberbleibsel älterer Sammlungen, welche von De Rossi nachgewiesen werden; sie weisen zum Theile,

---

c) Die Sammlungen 6 7 8 9 bilden das *Corpus Inscriptionum Laureshamense* (von Lorsch) in der vaticanischen Bibliothek, Palat. n. 833. Es ist einer der schönsten Gewinne De Rossis, daß er diese durch Gruters Edition fast unkenntlich gewordene Sammlung entwirren konnte. Er hält die vier Bestandtheile derselben so sehr auseinander, daß er sie an verschiedenen Stellen seines Werkes abdruckt je nach ihrer chronologischen Zugehörigkeit. Die vier Theile haben bei ihm die Bezeichnungen: Corporis Laureshamensis sylloge quarta (= n. 6 oben im Texte), C. Laur. syll. secunda (= n. 7), C. Laur. syll. prima (= n. 9), C. Laur. syll. tertia vel Circumpadana et Subalpina (= n. 8). Außerdem bringt er S. 36, S. 119 und S. 158 dasselbe Corpus Laureshamense unter Rücksicht auf andere nebensächliche Bestandtheile desselben zur Sprache. Es wird jetzt klar, daß der Grundstock der großen Zusammenstellung gebildet wurde durch den zu Rom arbeitenden Verfasser der Sammlung n. 9, welcher auf christliche und zwar besonders auf metrische Inschriften ausgieng und die oberitalische Sylloge n. 8 sofort als willkommene Ergänzung zu Hilfe nahm. Derselbe beutete sodann die Sammlung n. 6 aus zum Nachtragen von Inschriften, welche er nicht schon ohnehin besaß; mit den heidnischen Inschriften von n. 6 füllte er nur einzelne leere Stellen seines Manuscriptes aus. Dagegen nahm er die Sammlung n. 7 mit den Papstepitaphien, die hier am besten überliefert sind, ganz herüber. So entstand also die bei den Epigraphen vielgenannte Sylloge Palatina oder Laureshamensis, von nun ab zu nennen: Corpus veterum syllogarum Laureshamense. — (C. Laur. Syll. 4 ist bei De Rossi in der Reihe aller Syllogen als VIII bezeichnet, C. Laur. Syll. 2 als XI, C. Laur. Syll. 1 als XIII, C. Laur. Syll. 3 als XVI).

gleich der oben zuerst angeführten, in das 6. Jahrhundert zurück. Vor der Mitte des 6. Jahrhunderts dürfte auch schon die Inschriftensammlung aus dem Kloster und der Basilica des h. Martin zu Tours entstanden sein (am besten abgedruckt bei Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule 1, 227 ss.). Sie bietet entsprechend den Wünschen und Bedürfnissen der zu diesem Heiligthum hinzuströmenden Pilger nicht bloß die local fortschreitende Serie der Inschriften, sondern auch am Schlusse eine Gesammtbeschreibung des Ortes in Form summarischer Angaben, eine Erscheinung, die sich auf gleiche Weise in der sofort zu nennenden römischen Sammlung wiederholt.

10) Aus dem 7. Jahrhundert stammt eine Sylloge von mindestens 12 Inschriften der Peterskirche von Rom mit sehr genauen localen Bezeichnungen. Die letzte hier gebotene Inschrift ist vom J. 682. Die summarische Beschreibung der Basilica war ihr am Ende beigefügt. Diese Sylloge ist die erste Vertreterin der Sammlungen, die sich auf das Ganze des vaticanischen Baues beziehen. Solche vaticanische Inschriftensammlungen müssen in den vielfach vorhandenen Syllogen aus den suburbanischen Heiligthümern dem übrigen Inhalte vorausgegangen sein, wie denn in der unten zu nennenden Sylloge Centulensis (Anm. f) auf die darin aufgenommenen Versiculi in basilica s. Petri sofort eine Inschriftenreihe von fast nur suburbanischen Bestandtheilen durch 24 Blätter des Manuscriptes folgt. Auch die vaticanischen Inschriften der gegenwärtigen Sylloge haben zur Ueberschrift: Versus in basilica s. Petri apostoli. d)

11) Eine Inschriftensammlung des suburbanischen Pilgerweges von großer Vollständigkeit mit topographischen Angaben und Winken über die Monumente (Gräber und Basiliken) ist aus dem 7. Jahrhundert nachweisbar. Sie macht den Weg durch die Heiligthümer, indem sie im Norden von Rom beginnt und sich dann östlich und südlich um die Stadt wendet.

---

d) Diese Sammlung ist in Cod. Vat. Palat. 591 (Abschrift aus dem 15. Jahrhundert) zu einem Theile erhalten. Jedoch ist die Beschreibung der Petersbasilica bis auf einen kleinen Rest (De Rossi 57 n. 18 b) entfallen. Dafür findet sich eine solche in dem Cod. lat. Paris. 8071, worin dem 9. Jahrhundert angehörige Fragmente einer ganz analogen Sammlung über die Peterskirche vereinigt sind. — (Syll. V bei De Rossi).

12) Zu den frühesten Beispielen von anthologischen Zusammenstellungen, wo weder topographische Ordnung noch irgend welche Vollständigkeit herrscht, gehört eine gleichfalls dem 7. Jahrhundert zuzurechnende Sammlung von blos städtischen (nicht vorstädtischen) Inschriften Roms. Sie bot keine Ueberschriften zur Localisierung ihrer Texte.

13) Im Unterschiede von den beiden vorgenannten Sammlungen, deren die eine nur suburbanischen, die andere nur städtischen Inhalt besaß, vereinigte eine andere Sylloge christliche Inschriften von dieser doppelten Herkunft. Sie war schon im 7. Jahrhundert in England bekannt, wie Aldhelms und Bedas Schriften beweisen. e)

14) Wiederum treffen wir unter den Händen eines anderen Sammlers (desjenigen der Sylloge Centulensis) eine von allen bisherigen verschiedene Zusammenstellung von Inschriften, die

---

e) Aus 11 12 und 13 entstand die sog. *Sylloge Turonensis*, welche in einem Ms. von Klosterneuburg (Cod. 723 vom 12. oder 11. Jahrhundert) und einem etwas jüngeren von Göttweih auf uns gekommen ist. Als Turonensis wird sie von De Rossi bezeichnet, weil sie durch auf Tours bezügliche Zusätze ihren Ursprung an diesem Orte verräth; der Bischof Chrodobertus oder Crotbert von Tours († 670) wird in ihr noch als lebend bezeichnet. Die Sylloge wurde also im 7. Jahrhundert abgefaßt. Der Autor stellte die im Texte n. 13 erwähnte Anthologie, die auch sonst gesondert vorkommt, an die Spitze, und ließ dann vorstädtische und die städtischen Inschriften aus n. 11 und 12 folgen. Er nahm nur metrische Inschriften auf. Dabei brachte er die Texte von n. 11 leider meistens um ihre sehr wichtigen Ueberschriften. Auch muß ihm von der suburbanischen Sammlung n. 11 kein vollständiges Exemplar vorgelegen haben. Da von ihrem Inhalte gerade der Anfang und das Ende beim Turonensis abgeht, nemlich die Inschriften jener Heiligengräber, mit denen der Pilgerweg begonnen zu werden pflegte, d. h. diejenigen der Via Flaminia, der Pinciana, der Salaria vetus und die vorderen der Salaria nova, und wiederum jener Gräber, mit denen er schloß, d. h. der Via Portuensis und der beiden Aurelien, so liegt der Schluß nahe, das Exemplar des Sammlers zu Tours sei eines der gebrauchteren und darum der ersten und der letzten Blätter beraubt gewesen. Es ist überhaupt auffällig, daß die Inschriften der Via Flaminia, die sich an der Spitze der meisten von solchen suburbanischen Syllogen finden mußten, in keiner Sammlung erhalten sind; ebenso wie auch von den am Ende befindlichen Inschriften, der Portuensis und der Aurelien, kaum noch Reste gefunden werden. Man sieht, es handelt sich um Aufzeichnungen, die beständig benutzt werden, den Reisenden auf seinem Wege begleiten, die deshalb aber auch die Folgen davon erfahren haben und am Anfange und Ende abgeschlissen oder zerstört sind. — (Syll. VI bei De Rossi).

dem 7. Jahrhundert angehört. Sie enthielt mit Unterbrechung ihrer sonstigen topographischen Ordnung eine Inschrift aus Ravenna und drei aus Spoleto (oben S. 116). Am meisten verwandt ist sie mit der oben unter n. 6 genannten Sammlung, welche ebenfalls den ravennatischen und die spoletanischen Texte bringt, auch Eigenthümlichkeiten der Anordnung und sonderbare Fehler mit n. 14 theilt. Infolge dessen führt De Rossi beide auf eine gemeinsame ältere Vorlage zurück. Die Sammlung n. 14 scheint nach ihm auch mit n. 10 und n. 11 einigen Zusammenhang zu haben. f)

15) Eine verlorene Sammlung des 7. Jahrhunderts mit Inschriften, die in anderen nicht nachweislich sind, ist endlich auch in den Vorlagen der sog. Sylloge Virdunensis erkennbar. Keine Inschrift aus der Zeit nach dem 7. Jahrhundert hat in jene Sammlung Zugang gefunden; die aufgenommenen aber müssen ein groß angelegtes Buch für die Besucher der suburbanischen Heiligthümer gebildet haben; es scheint, daß dasselbe von den anderen gleichartigen Büchern, deren Spuren

---

f) Auf obiger Sammlung n. 14 beruht die sog. *Sylloge Centulensis* insoferne als die Sammlung dem Bearbeiter der Sylloge in unvollständigem und wahrscheinlich schon aufgelöstem Zustande mit verschobenen Blättern vorlag. So ungeordnet der Inhalt der Sylloge ist, so groß ist ihr Werth. De Rossi hat über dieselbe schon in seinem Bullettino 1881 S. 5 ff. gehandelt und die Grabschrift des Papstes Liberius sowie diejenige des Martyrers Hippolyt daraus mitgetheilt. Entstanden ist die Sylloge Centulensis im 8. Jahrhundert im Kloster des h. Richarius zu Centula (jetzt Saint-Riquier) in Frankreich; das zeigt ein am Ende angehängtes inschriftliches Gedicht auf den zu Centula bestatteten h. Caidocus. Verfasser des Gedichtes ist der bekannte Freund Karls des Großen, Angilbert, welcher 790 zu Centula Abt wurde. Angilbert war viermal in Rom, und so könnte man vermuthen, daß dieser emsige Dichter die alten und schadhaften Vorlagen des Abschreibers von dort mitgebracht habe, um sie durch Vervielfältigung zu retten. Das auf uns gekommene Exemplar der Sylloge Centulensis scheint noch im 8. Jahrhundert geschrieben zu sein. Der Abschreiber hatte wenigstens von einem Theile der alten Sammlung zwei Exemplare vor sich; denn er kommt aus einem Exemplar in das andere unter Wiederholungen, die er nicht bemerkt, was gerade bei der Liberiusinschrift der Fall ist. Unser von ihm angefertigtes Exemplar gehörte im 12. Jahrhundert der nahe bei Centula gelegenen Abtei Corvei und gelangte in der Folge nach verschiedenen Zwischenfällen endlich in die kaiserliche Bibliothek von St. Petersburg. De Rossi konnte das Ms. (F. XIV 1) in Rom benutzen. — (Syll. VII bei De Rossi).

bereits aufgewiesen sind, zu unterscheiden ist. Sehr gute topographische Angaben zeichneten auch diese Sammlung aus. g)

Und hiermit schließen wir diese Uebersicht der ältesten Sammlungen ab, jedoch nicht ohne hervorzuheben, daß namentlich in der Gruppe „Anthologien" bei De Rossi noch andere Sammlungen des frühen Mittelalters untersucht werden, die in mancher Hinsicht Bedeutung beanspruchen, wie zB. die Anthologia Salmasiana vom 6. Jahrhundert (n. XX). Indem das Werk in dieser Weise über die Carolingische Zeit in das Mittelalter hinein fortschreitet, bringt es die Zahl der erörterten Sammlungen bis auf XXX; unter einzelnen Zahlen sind dazu noch kleinere Reliquien von handschriftlichen Sammlungen vereinigt. An die Zahl XXX reiht sich dann erst bis LXVI die Serie der epigraphischen Collectionen seit dem 13. Jahrhundert mit den reichen Ergebnissen über die Studien der Renaissancezeit, welche schon oben S. 100 f. charakterisiert wurden. So gestaltet sich das Werk zu einem riesigen Arsenale des handschriftlichen Stoffes für das Studium römischer Inschriften.

Der gelehrte Verfasser hat mit beharrlicher deutscher Geduld die hundertfältigen Probleme der Manuscripte entwirrt. Mit der Leichtigkeit, Uebersicht und Klarheit, wie wir sie bei französischen Gelehrten zu finden pflegen, legt er seine Entwickelungen vor. Die römische Latinität dictiert ihm dabei eine Sprache, welche besonders in dem sorgsam stilisierten Proömium mustergiltig genannt werden darf. Die Vorzüge dreier Nationen wetteifern in dem Werke.

g) Die *Sylloge Virdunensis*, welche sich auf die obengenannte Sammlung n. 15 stützt, bringt daneben eine wichtige Anzahl von Inschriften der Stadt und ihrer Umgebung, welche der Verfasser der Sylloge durch eigene Abschrift zu Rom vereinigte. Er gebraucht bei Beiträgen letzterer Art zB. den Ausdruck: Ista epitaphia invenimus in ecclesia s. Petri. Der Sammler hat jedenfalls nicht vor dem Jahre 761 gearbeitet, was aus seinen Angaben über die Ruhestätte des h. Papstes Silvester erhellt. Alles spricht für die Zeit des Ausganges des 8. Jahrhunderts, wo unter Hadrian I und Leo III die Stadt und die Heiligthümer vor derselben mit neuer Kraft die Pilger anzogen. Unser inschriftenkundiger Rombesucher hat aber seine alte handschriftliche Vorlage (oder Vorlagen, denn die obenbezeichnete suburbanische tritt nur besonders hervor) anscheinend nur mit Schwierigkeiten lesen und excerpieren können; er überspringt Stellen, die er später ausfüllt, und läßt auch wohl, ohne sie auszufüllen, eine Mahnnotiz require stehen. Er bricht vor dem Ende ab und verweist für die übrigen Inschriften auf ein anderes Manuscript der Bibliothek. Welches ist diese Bibliothek? Das Ms. der Virdunensis ist im 10. Jahrhundert im Kloster des h. Vintonus zu Verdun geschrieben. Eine Fortsetzung oder Ergänzung der Sammlung aus dieser Klosterbibliothek ist aber niemals aufgetaucht. Jetzt gehört jenes Ms. als Codex 45 der städtischen Bibliothek von Verdun an. — (Syll. XII bei De Rossi).

Recensionen.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts von Dr. Philipp Hergenröther, päpstlicher Hausprälat, Professor des Kirchenrechts, der Patrologie und Homiletik. Freiburg, Herder, 1888. VI, 552 S.

Dieses neue Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts erscheint „mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg“ und ist seiner Eminenz dem Cardinal Hergenröther, dem „Bruder und Lehrer“, in Dankbarkeit und Liebe gewidmet. Nach mehr als einer Seite hin ist damit die Stellung des Verfassers gekennzeichnet. Er wollte offenbar kein neutrales Kirchenrecht schreiben, das als „juristisches“ Werk der kirchlichen Approbation nicht bedarf, und durch die Widmung an den großen Vorkämpfer für die Rechte und Freiheiten der Kirche konnten wir ohne Zweifel ein im gleichen Geiste geschriebenes Werk erwarten. In dieser Erwartung wurden wir auch nicht getäuscht. In wohlthuender Ruhe und Umsicht und doch zugleich mit Entschiedenheit und Wärme werden die katholischen Principien festgehalten und die canonistischen Doctrinen mit großer Correctheit vorgetragen. Wir glaubten dies an erster Stelle hervorheben zu sollen, da es das Wichtigste und Nothwendigste an einem Lehrbuche des katholischen Kirchenrechts ist, soll nicht nebensächliche Erudition über die Hauptsache gesetzt werden.

Der Verfasser bietet in seinem Lehrbuche zunächst „nur einen Leitfaden“ für die Vorlesungen in einem gewöhnlichen Lehrcurse. Das Werk entspricht mithin den Institutionen des Kirchenrechts, wie sie zu Rom im Gegensatz zu dem längern Curse des Decretalenrechts vorgetragen werden. Diesem Charakter des Buches bleibt der Verfasser getreu und verfällt nicht in den sehr nahe liegenden Fehler, dem Leitfaden auch noch die denselben ergänzenden und erklärenden Vorlesungen mit auf den Weg zu geben, obwohl es ihm „nach sechzehnjähriger Erfahrung als Professor des Kirchenrechts“

gewiß sehr leicht gewesen wäre, etwas weiter auszuholen. Diese weise Selbstbeschränkung im Stoff, in den Literaturangaben usw. ist dem Werke in anderer Weise zugute gekommen; denn einem aufmerksamen Leser wird es nicht entgehen, daß er keinen Erstlingsentwurf, sondern ein in praktischer Lehrthätigkeit durchgearbeitetes und gefeiltes Lehrbuch vor sich habe.

Natürlich tritt in einem Leitfaden die historische Entwickelung der einzelnen Rechtsinstitute etwas zurück, doch wird auch diese bei wichtigern Punkten zB. Verhältnis von Kirche und Staat, Papstwahl, Cölibat usw. in kurzen, trefflichen Zügen angedeutet. Wir können dieses Maßhalten nur billigen, da der Verfasser dadurch eher in der Lage ist, die für die Praxis wichtigere vigens ecclesiae disciplina ausführlicher darzulegen.

Nach den gewöhnlichen Einleitungsfragen wird im ersten Buche des allgemeinen Theiles von der Kirche als Gesellschaft an sich und in ihrem Verhältnis zu andern Gesellschaften gehandelt. Der erste Abschnitt bringt das allgemeine Verfassungsrecht der Kirche, insofern es auf göttlicher Anordnung beruht. Verhältnismäßig kurz aber sehr klar und gründlich wird hier mehr vom canonistischen Standpunkte aus die Verfassung der Kirche dargestellt, und doch verräth jede Seite den geschulten Theologen, der sich an dogmatische Fragen im Kirchenrecht nicht mit lückenhaften Kenntnissen heranwagt. Darauf folgt als zweiter Abschnitt: „die Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate," wobei mit gutem wissenschaftlichen Tact zuerst die katholischen Grundsätze über Kirche und Staat correct auseinandergesetzt werden, und dann erst folgt „die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche". Diese beiden Abschnitte rechnen wir zu den besten Partien des ganzen Werkes, welche demselben vor manchen andern neuern Publicationen einen entschiedenen Vorzug sichern. Endlich behandelt der dritte Abschnitt: „Die Kirche in ihrem Verhältnis zu andern Religionsgesellschaften" [1]).

Das zweite Buch des allgemeinen Theiles enthält in drei Abschnitten die Lehre von den „Quellen des Kirchenrechts" und zwar zunächst die „allgemeine Beschaffenheit der Rechtsquellen", sodann die „Geschichte der Quellen", endlich die „Geltung und Anwendbarkeit der Quellen". Der zweite oder besondere Theil gibt im dritten Buche die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die „Verfassung der Kirche", wo der Verfasser wieder in drei Abschnitten zuerst von den kirchlichen Personen (Clericalstand und Ordensstand), ferner von den Kirchenämtern und schließlich von den Trägern der Kirchengewalt handelt.

[1]) Ob die fünf Gründe, welche S. 60 u. 61 gegen die Auffassung des verstorbenen Molitor in der Beurtheilung mittelalterlicher Thatsachen vorgebracht werden, wirklich beweisen, wollen wir hier nicht untersuchen.

Das vierte Buch führt den Titel: „Regierung der Kirche". Offenbar wird hier die kirchliche „Regierung" mehr nach ihrer formellen Seite betrachtet; denn der erste Abschnitt behandelt „die kirchliche Gesetzgebung", der zweite „die Civil- und Strafgerichtsbarkeit der Kirche", der dritte „die kirchlichen Delicte und Strafen". Den Schluß des Ganzen bildet das fünfte Buch in drei Abschnitten mit der „Verwaltung der Kirche". Diese bezieht sich nach dem Verfasser auf „die heiligen Sacramente", wo der Löwenantheil dem recht sorgfältig ausgearbeiteten Eherechte zufällt, sodann auf „die übrigen gottesdienstlichen Handlungen" und endlich auf das „kirchliche Vermögensrecht".

Dies die Eintheilung und der Inhalt des Werkes. Erstere empfiehlt sich durch Einfachheit und Uebersichtlichkeit, und es ist besonders zu loben, daß die wichtigen grundlegenden Fragen mit verhältnismäßig großer Ausführlichkeit an der Spitze des Ganzen behandelt werden. Vielleicht dürfte jedoch mancher wünschen, daß der Abschnitt über die kirchliche Gesetzgebung einfach zu der Lehre von den Quellen gezogen wäre, während die beiden Abschnitte über die kirchliche Gerichtsbarkeit, sowie über die Delicte und Strafen aus logischen und praktischen Gründen besser den Schluß gebildet hätten, zumal der Unterschied zwischen „Regierung" und „Verwaltung" vielleicht nicht allgemein als völlig zutreffend angenommen werden möchte.

In sachlicher Beziehung können wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken.

Was der Verfasser S. 153 über die Extravagantensammlungen im Schlußsatze sagt[1]), möchten wir nicht unbedingt behaupten, und können es nur schwer mit den vorhergehenden Sätzen ausgleichen. Die in den Extravagantensammlungen enthaltenen Decretalen sind ohne allen Zweifel, wenn wir von der einen oder andern absehen, sicherlich echt, oder wenn man will authentisch, aber deshalb haben dieselben noch keineswegs alle „gemeingiltige Kraft", sondern jede einzelne Decretale ist darin zu prüfen, ob sie ein allgemeines Kirchengesetz sei oder etwa nur eine particuläre und vorübergehende Maßregel. Durch die Aufnahme in die Extravagantensammlungen, die nach der uns richtiger scheinenden Ansicht keine Gesetzbücher sind, erhielten die einzelnen Theile keine gemeingiltige Kraft, wenn sie dieselbe nicht schon vor der Aufnahme besaßen. Selbst das Bullarium Benedicts XIV. ist sicher, wenigstens in seinem ersten Bande, eine authentische Sammlung in dem Sinne, daß die Echt-

---

[1]) „. . die beiden Sammlungen geben päpstliche Gesetze in der authentischen Form wieder und haben deshalb (?) wie Gesetzbücher gemeingiltige Kraft".



heit jedes einzelnen Documents unbedingt feststeht; aber daraus folgt noch nicht, daß jedes einzelne Actenstück auch allgemeine Gesetzeskraft besitze.

S. 157 und 158 vertritt der Verfasser über die Geltung und Tragweite der römischen Congregationsdecrete im ganzen recht besonnene Ansichten und verfällt nicht in den Fehler, deren Bedeutung maßlos zu übertreiben oder über Gebür herabzudrücken; doch es will uns scheinen, als ob der Verfasser S. 157 II und S. 158 4 noch etwas milder sein könnte in Beziehung auf die allgemeine Verpflichtung mancher Decrete. Auch das Princip, daß zu einer bloßen Interpretation eines Gesetzes „keine Promulgation" erforderlich sei, scheint uns ohne Einschränkung nicht so unbedingt festzustehen. Wir fügen diese Bemerkungen hier an, weil wir uns in Rom manchmal dem Eindrucke nicht entziehen konnten, daß man daselbst über die allgemeine Verpflichtung der einzelnen Congregationsdecrete viel milder denkt als außerhalb der ewigen Stadt.

S. 182. Der Satz: „Das Verbot des Studiums des weltlichen Rechts wie desjenigen der Medicin .. hat nur historische Bedeutung" bedarf in seiner Allgemeinheit einer Einschränkung. Weit eher könnte der Verfasser behaupten, das von ihm citierte C. 7. X. III. 50. zu Gunsten eines bischöflichen Versetzungsrechtes der Mönche besitze nur noch historische Bedeutung.

S. 198 heißt es: „Nach der feierlichen Ordensprofeß kann ein Austritt aus dem Orden stattfinden: 1) Legitime durch richterliche Irritation des Gelübdes .." Der Verfasser meint hier sicherlich die Nichtigkeitserklärung einer feierlichen Ordensprofession durch das competente kirchliche Gericht nach den Bestimmungen Benedicts XIV. Dafür aber ist der Ausdruck „Irritation des Gelübdes" nicht glücklich gewählt.

S. 206 finden wir die Behauptung: „Die Entlassung (aus einer religiösen Congregation) kann jedoch auch ohne Grund erfolgen, wenn die zu Entlassende zustimmt." Wir möchten zweifeln, ob der Verfasser mit seinen Worten den geltenden Rechtszustand genau ausgedrückt habe. Regelmäßig wird bei den Orden, wo es sich um die professio votorum simplicium handelt, zur Entlassung eine justa et rationabilis causa verlangt. Dies entspricht auch den ausdrücklichen neueren Bestimmungen Pius' IX. Höchstens kann man sagen, wenn die betreffende Person ausdrücklich der Entlassung zustimmt, genüge ein Grund, der an sich nicht schon ausgereicht hätte, um sie wider ihren Willen zu entlassen; doch einfachhin „ohne Grund", wenn die Entlassende nur einverstanden ist, eine Entlassung zu vollziehen, scheint nicht hinlänglich gerechtfertigt werden zu können, wenn es sich um Congregationen mit ewigen Gelübden handelt.

S. 301 sollte es wohl heißen: „Nach dem Decretalenrecht" oder „particularrechtlich", nicht „gemeinrechtlich" hat das Domcapitel auch den Bischof zu wählen. Denn „gemeinrechtlich" ernennt nach der jetzt geltenden Disciplin der Papst die Bischöfe, wie dies sich aus den Reservationen der Kanzleiregeln ergibt, während die Wahl der Bischöfe durch die Domcapitel oder die Nominationen der Regierungen auf particulären Rechtsnormen beruhen.

S. 313 liest man die Behauptung: „Sicher gibt es keine Kirchengesetze, die leges mere poenales wären; denn die Natur der angedrohten geistlichen Strafe setzt auch eine Schuld von Seiten des Uebertreters des Gesetzes voraus." Die hier behauptete Thatsache steht doch nicht so ganz fest, und der beigefügte Grund ist nicht beweiskräftig. Die Regeln mancher religiöser Orden verpflichten nicht direct ad culpam, sondern nur ad poenam subeundam, und doch sind die Ordensregeln vielfach wahre Kirchengesetze, da sie Bestimmungen enthalten, die kraft kirchlicher Jurisdiction erlassen worden sind. Als weiterer Beleg dient das Concil von Toledo (1355) c. 1. Ne onerentur *culpae* pondere ex transgressione constitutionum provincialium Christi fideles .. sacro approbante concilio ordinamus, quod constitutiones provinciales praedecessorum nostrorum et quae in futurum condentur, nisi aliter in condendis expresse fuerit ordinatum, non ad culpam, sed ad *poenam* tantum earundem obligent transgressas. Der beigefügte Grund ist aber deshalb nicht zutreffend, weil der Kirche außer den eigentlichen geistlichen Strafen (Censuren) noch eine ganze Reihe zeitlicher Strafen zur Verfügung steht, und nicht jede Uebertretung eines kirchlichen Gesetzes von ihr nothwendig mit einer geistlichen Strafe bedroht werden muß.

S. 426. Es ist allerdings wahr, daß „Schulte und A. bemerken", daß das impedimentum mixtae religionis in gemischten Gegenden auszunehmen sei, wo leichter dispensiert wird. Aber ebenso richtig ist es, daß diese Ansicht Schultes, das impedimentum mixtae religionis stehe in solchen Gegenden der Giltigkeit der Sponsalien nicht im Wege, als absolut falsch und irrig zu verwerfen ist. Es dürfte sich daher empfehlen, der historischen Anführung der Ansicht Schultes eine kritische Bemerkung folgen zu lassen[1]). Was endlich der Verfasser S. 520 von der berechtigten

[1]) S. 410 415 ff. stellt der Verfasser mit Recht solche Grundsätze auf, welche dem Staate die Competenz zu trennenden Ehehindernissen für Christen absprechen. Wenn man übrigens sieht, welche Ideenconfusion sogar unter Katholiken besteht, scheint es nicht überflüssig, die katholische

Forderung des Staates sagt, „daß die Kirche, soweit sie nicht von ihm eine besondere Vergünstigung erfährt, in Bezug auf die Arten des Erwerbes, die Natur der Rechtsgeschäfte sich nach dem Civilrechte richte“, können wir vom principiellen Standpunkte aus mit den vom Verfasser S. 13 und 502 aufgestellten Behauptungen nicht in Einklang bringen. Gern geben wir zu, daß die Kirche thatsächlich sich nach dem Civilrechte richtet, aber in seiner Terminologie scheint sich der Verfasser dem principiellen Standpunkte Schultes allzusehr zu nähern. Dieser vertheidigte schon in seiner katholischen Zeit leider keine ganz correcten Anschauungen. Indem die Kirche erwirbt und besitzt, tritt sie allerdings auf das Gebiet des Vermögensrechts; allein sie bleibt principiell auf diesem Gebiete selbst im neunzehnten Jahrhundert und nicht nur im Mittelalter eine vollkommene, wahrhaft souveräne Gesellschaft. Als solche ist sie in Erwerbung zeitlicher Güter ohne Zweifel an die Vorschriften des göttlichen Gesetzes, des Naturrechts gebunden; die staatlichen Gesetze dagegen sind für sie nur insofern maßgebend, als sie dieselben freiwillig acceptiert; von einer nothwendigen, pflichtgemäßen Unterwerfung der Kirche unter diese Staatsgesetze kann principiell keine Rede sein. Sollte daher der Satz: „dieses (d. h. das Vermögensrecht) fällt offenbar in das Bereich des weltlichen Rechts“, auch auf die Kirche bezogen werden, so könnten wir ein solches Princip unmöglich als richtig annehmen, da die materielle Natur der Kirchengüter die Competenz der staatlichen Gesetzgebung durchaus nicht begründet. Bei einer zweiten Auflage sollte daher der Verfasser, wie uns scheint, die thatsächliche Toleranz der Kirche und den richtigen principiellen Standpunkt schärfer auseinanderhalten[1]).

Mit diesen wenigen Ausstellungen, die selbstverständlich den Werth des Werkes nicht beeinträchtigen, möchten wir nur einen kleinen Beitrag liefern zu einer noch vollkommneren zweiten Auflage, die das Werk hoffentlich bald erlebt und vollauf verdient.

Rom. Franz X. Wernz S. J.

Doctrin dahin schärfer zu präcisieren, daß nach katholischer Auffassung der Staat für Christen auch nicht competent ist, aufschiebende Ehehindernisse festzustellen oder gar einen sogenannten politischen Eheconsens vorzuschreiben.

[1]) Hirschel hat daher im Archiv f. kath. KR. 34. Bd S. 86 ff. die Anschauungen Schultes in diesem Punkte mit Recht bekämpft, und auch Vering sagt in seinem Lehrbuche des kath. Kirchenrechts § 204 nur: „Praktisch betrachtet richtet sich die Frage, ob und unter welchen Bedingungen die Kirche Vermögen erwerben, besitzen und verlieren kann . . nach dem bürgerlichen Rechte des Staates, wo die betreffenden Vermögensrechte ihren Sitz haben“.

Neutestamentliche Schriften, griechisch mit kurzer Erklärung von Siegfried Goebel, Hofprediger in Halberstadt. Erstes bis fünftes Heft, enthaltend die älteren Briefe des Paulus. Gotha, Perthes, 1887.

Ueber Anlage und Zweck dieses einstweilen auf die Erklärung der Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther, Römer sich beschränkenden Unternehmens gibt das Vorwort zum fünften Hefte Aufschluß. Es wird der Versuch gemacht, in der Form von knappen Fußnoten zum griechischen Texte „eine Auslegung darzubieten, welche wirklich in Sinn und Zusammenhang des Textes eindringt und doch auch nicht vorübergeht an den mancherlei Einzelschwierigkeiten, seien sie nun sprachlicher oder sachlicher Art."

Jedes Heft bietet eine Einleitung in den betreffenden Brief, eine Inhaltsübersicht, den griechischen Text nach Tischendorfs editio VIII, erklärende Noten und am Kopfe jedes Kapitels eine recht klare, den Sinnes-Abschnitten beinahe durchwegs entsprechende Eintheilung. Gegenüber neueren protestantischen Forschern — man denke an Stecks Leistung, den Galaterbrief und die übrigen paulinischen Hauptbriefe dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen! — wirkt es wohlthuend, daß, nach dem Titel zu schließen, der Verfasser doch wohl noch zu jenen immer seltener werdenden protestantischen Forschern gehört, die neben den „älteren Briefen des Paulus" auch noch jüngere anerkennen. Vermißt wird jedoch in dem kleinen Commentar eine im gleichen Stile gehaltene, zusammenhangende Darstellung des Lebens des Heidenapostels, welche die leibliche und geistige Individualität dieses auserwählten Werkzeuges Christi, seine vorchristliche Periode und die Entwickelung zum Heidenapostolate kurz schilderte und als Einleitung zu allen commentierten Briefen bildete.

Textkritische Erörterungen stehen mit Recht dieser Art von Commentar ferne, wenngleich nicht so ferne, daß der Verfasser nicht an manchen Stellen von Tischendorfs Text abwiche, sobald „ein anderes textkritisches Urtheil" ihm für die Auffassung bedeutsam und zugleich besser begründet erschien (vgl. zu 1 Kor. 7, 34). Allerdings wird sich Mancher fragen, warum Göbel nicht gleich lieber den griechischen Text nach Westcott und Hort zu Grunde gelegt hat. Vielleicht hätte deren kritisch bedeutsame Auctorität ihn abgehalten, in Röm. 14, 21 das ἐν ᾧ in ἐν ᾧ zu verwandeln.

Polemik gegen andere Erklärer und Erklärungen wird principiell vermieden. Doch merkt man trotz der anerkennenswerthen Ruhe und Unparteilichkeit den vom lutherischen Dogma beeinflußten und befangenen Standpunkt des Erklärers an verschiedenen Orten viel zu sehr, als daß nicht der katholische Exeget sich zur Gegen-

rede herausgefordert fühlte. So ist es offenbar nicht exegetische Nothwendigkeit, sondern die Forderung des protestantischen Gewissens, welche den Verfasser zwang, im Römer- und Galater-Briefe die Begriffe δικαιοῦν und δικαιοσύνη so oft, bald mit, bald ohne Klammer, im Sinne einer „richterlichen“ Gerechtsprechung wiederzugeben, wobei die „wirkliche Beschaffenheit“ des Menschen, der von Gott gerecht gesprochen wird, „das Gegentheil von Rechtbeschaffenheit“ sein soll (vgl. zu Röm. 4, 5). Nun, es soll ja gar nicht geleugnet werden, daß Paulus den Terminus δικαιοῦν auch einige Male nach klassischem oder, wenn man will, alttestamentlichem Sprachgebrauche anwendet in der Bedeutung des „Fürgerechterklärens“, des „richterlichen Gerechtsprechens“. Stellen wie Röm. 2, 13; 8, 33; 1 Kor. 4, 4 u. a. können als Belege hiefür gelten. Aber in einem bloßen „Gerechtsprechen“, „Gerechterklären“, unter Ausschluß des „Gerechtmachens“ den paulinischen Begriff des δικαιοῦν aufgehen zu lassen, das unterstellt dem Apostel eine Idee, die an innerem Widerspruche leidet. Wenn der Verfasser genauer zusehen wollte, würde er unschwer erkennen, daß selbst in den oben angeführten Stellen das göttliche Gerechtsprechen eine wirkliche Rechtbeschaffenheit, ein Gerechtsein im Menschen voraussetzt, beziehungsweise bewirkt oder schafft. Jene markante Stelle Röm. 4, 5: τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστισ αὐτοῦ εἰσ δικαιοσύνην aber besagt nur, daß der Glaube auch für den, der kein eigenes verdienstliches Thun hat, in der That eine Mittelursache der Rechtfertigung ist, enthält aber durchaus nicht jenes ungeheuerliche Dictum Göbels und seiner Glaubensgenossen, daß Gott gerecht spreche „den Gottlosen (dessen wirkliche Beschaffenheit das Gegentheil von Rechtbeschaffenheit ist)“. Wohl aber mahnt das dortige δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ an einen gnadenvollen schöpferischen Act Gottes zu denken, durch den im sündigen Menschen eine Umwandlung bewirkt wird, vermöge deren dieser gerecht wird und ist. Sogar in dem Fall, daß man δικαιῶν hier, wie Göbel thut, mit „gerecht sprechen“ übersetzte, dürfte man nicht an s e i n „richterliches Gerechtsprechen“ denken, sondern an das praktische Gerechtsprechen Gottes, d. h. an ein solches, welches das, was es ausspricht, objectiv hervorbringt, also einem Gerechtmachen gleichkommt. Ohne dieses innere Gerechtmachen des Gottlosen wäre nicht mehr wahr, was der Psalmist von Gottes Urtheilen spricht: judicia Domini vera, justificata in semetipsa.

Bei obbemeldeten Umständen mag es daher nicht mehr auffallen, daß auch an Stellen, wo schon die natürliche Wortfügung es verbieten müßte (vgl. Röm. 3, 26), dennoch jenes orthodox lutherische „Gerechtsprechen“ in Uebersetzung oder Erklärung aufgenommen oder in Klammern sorglich beigefügt wird.

Von anderen exegetischen Schiefheiten möge noch notiert werden, daß der Verfasser in der Erklärung von Gal. 1, 19 Jakobus den Bruder des Herrn nicht unter die zwölf Apostel rechnet, sondern nur „Vorsteher der Localgemeinde von Jerusalem" sein läßt. Die feierliche Versicherung Paulus': ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου wird demgemäß von Göbel also paraphrasiert: „Außer Petrus hat er [Paulus] keinen Apostel gesehen, sondern (von den dortigen Autoritäten) einzig Jakobus, den Bruder des Herrn." Daß diese Erklärung, wenn auch sprachlich an und für sich nicht unmöglich, dennoch gekünstelt ist und dem Zusammenhange nicht entspricht, fühlt der Verfasser nicht. Auch die Thatsache, daß die Apostelgeschichte nur zwei Jakobus kennt, beide Apostel, ficht den Verfasser nicht an. Ebensowenig nimmt er Rücksicht auf die Sachparallele Apg. 9, 27, wonach Paulus bei jenem Aufenthalt zu Jerusalem von Barnabas zu den Aposteln (πρὸς τοὺς ἀποστόλους) geführt wurde. Daß hier nicht etwa an „Apostel im weiteren Sinne" zu denken sei, wofür unter katholischen Auctoren auch Schegg in seinem „Jakobus der Bruder des Herrn" in neuerer Zeit eingetreten ist, dürfte sich schon durch die einfache Bemerkung erweisen lassen, daß Barnabas damals gewiß als ein Apostel im weiteren Sinne galt. Da nun Paulus damals von den Aposteln nur Petrus und Jakobus gesehen zu haben behauptet, so ist klar, daß er mit dem Ausdrucke „Apostel" den engeren Begriff Eines aus der „Zwölfzahl" verbindet; also Jakobus der Bruder des Herrn ein Apostel im engeren Sinne des Wortes ist.

Was soll man nun zum ganzen Unternehmen des Verfassers überhaupt sagen?

Es hat diese Art, die heiligen Schriften zu commentieren, wie Göbel sich allerdings bewußt ist, ihr Nützliches wie Mißliches. Bestechend ist sicher im vorhinein die bequeme Form eines liber parvus, der schon mit ein Paar Zeilen apodiktisch zu sagen sich bemüht, was die mit ausführlichem, wissenschaftlichen Apparate arbeitenden Commentare erst nach seitenlangen Erklärungen, wobei der Leser Mühe hat den langwierigen Faden zu behalten und zu ordnen, kaum geben und nur unter Zaudern und Zögern geben. Doch dem Nutzen folgt auch hier als treuer Gefährte der Schaden. Der Erklärer muß auch hochbedeutsame Partieen, die sich keineswegs so leicht und kurzer Hand abfertigen lassen in den Schraubstock seiner Breviloquenz bringen. So wählt auch Göbel, wie zum Theil schon oben angedeutet wurde, gar manche ihm subjectiv wahr scheinende Texterklärungen, während er andere, die vielleicht objectiv richtiger sind, unterdrücken muß. Auch auf Hervorhebung der theologischen Bedeutsamkeit so mancher Stellen muß er verzichten. Ja, Capitel wie Röm. 9, bei dessen Erklärung ein Hieronymus sein

unmuthsvolles Paule non vis intelligi ausrief, können gar nicht in so gedrängter Kürze dargestellt werden, die sich Göbel zum löblichen Ziele steckt.

Sieht man jedoch von diesen unvermeidlichen Mißständen ab; corrigiert man auch die dem Protestanten anhangende dogmatische Unrichtigkeit der Begriffe namentlich in der Rechtfertigungslehre, so muß man gestehen, daß Göbels kurze Erklärung der Briefe des heiligen Paulus meistens ansprechend ist. Besonders weisen die Einleitungen eine sachgemäße Bearbeitung auf, und stehen mit der nachfolgenden Auslegung in organischem Zusammenhange.

Matthias Flunk S. J.

Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung erörtert von Dr. Joseph Schwertschlager, Professor der Naturwissenschaften am bisch. Lyceum Eichstätt. Eichstätt, Brönner 1888. 135 S.

Professor Schwertschlager hat die im Jahre 1885 begonnene Abhandlung über die Entstehung der Organismen (vgl. diese Zeitschrift 10 (1886) 170) im Programm des bisch. Lyceums zu Eichstätt von 1888 vollendet. Er bietet in dieser Schrift eine historisch-kritische Studie über die genannte Lehre, die mit großer Genauigkeit und überraschender Belesenheit in den Werken der Philosophen alter und neuer Zeit durchgeführt ist. Im ersteren Theile der Arbeit wurden die diesbezüglichen Anschauungen der Philosophen des Alterthums und des Mittelalters dargestellt; dieser zweite Theil behandelt in geordneter Uebersicht die Philosophen der Neuzeit. Es wird darin die Lehre der einzelnen Philosophen über Entstehung der Organismen und Urzeugung, die als Vertreter einer besonderen Richtung zu Wort kommen, wo möglich in logischem und genetischem Zusammenhange mit der speculativen Gesammtanschauung derselben dargestellt. Dadurch gewinnt die Schrift an Werth und Interesse; es tritt aber auch die Principien- und Haltlosigkeit der neueren Philosophie wieder recht klar ans Licht. Phantasie und Willkür beherrschen ihre Aufstellungen. Und was den einen Hauptpunkt der Untersuchung, die Urzeugung, angeht, muß man gestehen: vor dem Forum der Philosophie ist sie gerichtet. In kein philosophisches System kann sie als legitimes Philosophem sich einfügen, und wo sie aufgenommen wird, kann es nur im Widerspruch mit den eigenen Principien geschehen.

Doch scheint der Verfasser die Urzeugung der Scholastiker, die rationes seminales des hl. Augustin und einen Lehrpunkt des Suarez etwas zu streng zu beurtheilen. Um mit diesem letzten

Punkte zu beginnen, würde Suarez nie zugeben, daß er „die Urzeugung als Werk des blinden Zufalls hingestellt“ habe (S. 12). In zweifach verschiedener Weise bethätiget sich nach der Lehre der Scholastiker die göttliche Vorsehung in den Ereignissen dieser Welt: positiv und permissiv. Dort will Gott, daß es sei; hier will er, daß es sein könne und bei nothwendig wirkenden Ursachen unter gewissen Bedingungen wirklich sei. Ereignisse der letzteren Art pflegen sie, und wir mit ihnen, wohl auch zufällige zu nennen, aber nicht Werke des blinden Zufalls, d. h. Werke, die ohne Wissen und Willen Gottes entstehen, wie wenn zB. eine Schneelawine ein Haus verschüttet. Das sind Werke und Ereignisse, die nach Suarez, wie die Organismen, welche durch Urzeugung entstehen, nicht zur Zierde des Universums gehören und darum von Gott nicht an erster Stelle beabsichtigt wurden. Suarez mag nun darin geirrt haben, daß er die nach mittelalterlichen Begriffen durch Urzeugung entstandenen Lebewesen in diese Kategorie natürlicher Thatsachen eingereiht hat, aber gegen die Lehre von der göttlichen Vorsehung hat er doch wohl nicht geirrt.

In Bezug auf die Urzeugung ist ein großer Unterschied in der Auffassung der Scholastiker und der Materialisten oder Mechanisten nicht zu verkennen. Es ist wahr, infolge der mangelhaften Naturbeobachtung der damaligen Zeit fanden dieselben sich vor Thatsachen gestellt, für die sie einen annehmbaren Erklärungsgrund nicht finden konnten. Das stand bei ihnen indes als unerschütterlicher Lehrsatz ein für allemal fest: aus rein mechanischen Kräften kann das Leben sich nicht entwickeln. Da sie nun in der irdischen Natur keine anderen Kräfte als chemisch-physikalische fanden, nahmen sie zu himmlischen Einflüssen ihre Zuflucht. Sie greifen in ihrer Verlegenheit allerdings zu dunkeln und unerforschlichen Ursachen, es ist diese ihre Aufstellung eine Ausflucht und ein Nothbehelf; daß sie aber wie die Mechanisten das Leben aus reinen physikalischen und chemischen Kräften abgeleitet hätten, darf man ihnen nicht zur Last legen. Thatsächlich bieten die Himmelskörper freilich nur mechanische Kräfte; in ihrer, der Scholastiker, Anschauung boten sie aber mehr. Dieselben waren ihnen nicht nur wesentlich von den irdischen Körpern verschieden, sondern waren auch ihrer Natur nach an Vollkommenheit weit über jenen erhaben. Ihre vollkommenere Natur verlieh ihnen aber auch höhere Kräfte und unter anderen die Kraft, Lebewesen zu erzeugen. Diese Auffassung läßt sich schärfer kaum ausdrücken als mit den Worten, die Suarez gebraucht hat, daß die Sonne eminenter und virtualiter die untergeordneten Arten von Lebewesen in sich enthalte.

Wenn endlich bei der ersten Entstehung der Organismen Urzeugung im Sinne der Scholastiker oder auch im Sinne des hl. Augu-

stin durch die sog. Samenkräfte für möglich gehalten wird, so heißt das nicht, daß Urzeugung möglicher Weise auch jetzt noch stattfinde, sondern daß jene Auffassung keinen inneren Widerspruch enthalte und somit absolut gesprochen, nicht nach den Gesetzen der Natur, sondern durch wunderbares Eingreifen Gottes möglich sei. Die rationes seminales wurden aber vom hl. Augustin (De Trin. III 8) und besonders vom hl. Bonaventura (II Sen. d. 18 a. 1 q. 2 3.) nicht blos zur Erklärung der Urzeugung und der Entstehung der ersten Organismen als Nothbehelf herangezogen, sondern dieselben wirkten nach ihnen beim Werden aller Naturwesen mit. Und diese Seite der genannten Lehre bringt ohne Zweifel einen sehr wahren und tiefen speculativen Gedanken zum Ausdruck. Aber auch als Wirkursache der ersten Organismen sind die rationes seminales nicht geradezu abzuweisen. Wer die potentia obedientialis der Geschöpfe dem Schöpfer gegenüber festhält und vielleicht auch die physische Causalität der Sacramente wenigstens für möglich erachtet, der wird auch hierin keinen Widerspruch finden.

H. Noldin S. J.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae literarum caesareae vindobonensis.

1. *Eugippii* vita s. Severini. IIII 102 p.
2. *S. Augustini* liber, qui appellatur speculum et liber de divinis scripturis sive speculum, quod fertur s. Augustini. LII 725 p.
3. *Joannis Cassiani* institutionum libri XII. Contra Nestorium libri VII. CXVI 530 p.
4. *Luciferi Calaritani* opuscula. XXXXII 378 p.
5. *Commodiani* carmina. XXIIII 250 p.
6. *Poetae* christiani minores. 639 p.

Das sehr dankenswerthe Unternehmen der Wiener Akademie der Wissenschaften nimmt einen guten Fortgang. Seit der letzten Anzeige 9 (1885) 554* sind sechs neue Bände erschienen. Wurde früher der große Vortheil, welcher der Theologie aus diesen Werken erwächst, hervorgehoben, so darf an der Spitze des gegenwärtigen Referates auf den für die Philologie selbst sich ergebenden erheblichen Gewinn hingewiesen werden. Es ist sehr lohnend und wird von bester Rückwirkung auf das gesammte philologische Arbeiten sein, daß der Kreis der Objecte dieser Wissenschaft in die christliche Literatur hinein sich erweitert. Die Schriften aus der Zeit des Ausganges der großen Literaturperiode enthalten doch nicht blos auf heidnischer Seite Elemente, die den Sprachforscher fesseln dürfen. W. S. Teuffel, der Verfasser der „Geschichte der römischen Literatur", steht schon lange nicht mehr allein mit den Bemerkungen, welche er 1873 gegen

Bernhardy zu schreiben sich gezwungen sah: Statt „sich ewig in demselben Kreise zu drehen“ und „mit Widerlegung fremder Einfälle die Zeit zuzubringen“, sagt er, dürfte die Philologie sich mehr mit den christlichen Schriftstellern beschäftigen; „warum sollte auch der Verfasser der Schrift De errore profanarum religionum, weil er Christ ist, weniger Gegenstand der Literaturgeschichte sein, als sein heidnischer Namensbruder, Hieronymus weniger als Symmachus, Augustinus weniger als Fronto“? (Jahrb. für class. Philologie 1873 H. 9 S. 626).

Von den einzelnen obengenannten Editionen wurde diejenige der Vita s. Severini des Eugippius[1]) (vol. IX 2 des Corpus) von Pius Knöll hergestellt. Dieser hatte auch die von Eugippius verfaßten Excerpta ex operibus S. Augustini 1885 in vorliegender Sammlung ediert. Das Leben Severins, des großen Apostels von Noricum († 482), fand in letzter Zeit in der Literatur eine ausnehmende Aufmerksamkeit. Sie ist recht begründet durch die Bedeutung der von Eugippius in der Vita hinterlassene Geschichtsquelle; denn wie ein Meteor beleuchtet dieses Leben die lange dunkele Geschichtsperiode, in welcher sich die Auflösung römischen Staatslebens an der Nordseite der Alpen in Oesterreich und Bayern und die Einführung der neuen Ansiedler in die christliche Cultur vollzieht. Die Berliner Mon. Germ. hist. hatten in der Abtheilung Auctores antiquissimi diese Vita nach einer neuen Ausgabe von H. Sauppe gebracht; s. diese Ztschr. 2 (1878) 409. Während sich der letztere für den Text hauptsächlich auf eine Hds. im Archiv der Lateranbasilica stützt, glaubt Knöll die beste Form der Vita in einem Codex der Turiner Universitätsbibliothek aus dem 10. Jahrhundert, ehemals dem Kloster Bobbio angehörig, zu finden. Für Nicht-Philologen dürfte die Hauptsache sein, daß weder die von Sauppe noch die von Knöll bevorzugte Classe italienischer Hdss. jene Interpolationen enthält, welche sich in den Handschriften deutscher Bibliotheken gemeiniglich vorfinden.

Die Herausgabe des „Speculum“ St. Augustins besorgte F. Weihrich (vol. XII). Er fügte im nämlichen Bande ein unechtes, in jüngerer Zeit vielbesprochenes Speculum, welchem Augustins Name vindiciert wurde, bei. Beide Specula bestehen bekanntlich fast ganz aus Anführung von Bibeltexten, nur sind die letzteren in dem echten nach den Büchern der heiligen Schrift, in dem unechten nach gewissen sachlichen Gruppen geordnet[2]). Was das echte

[1]) Nicht Euchippius, wie in Alzogs Patrologie' S. 582 steht; vgl. dagegen S. 488. [2]) Irrthümlich bezeichnet Alzogs Patrologie S. 412 das zweite Speculum als „eine andere Recension“ des ersten. Es ist ein vom ersten völlig verschiedenes Werk. Die Frage der Unechtheit ist

Speculum betrifft, so beansprucht die neue Edition nicht, die Form, wie es aus Augustins Hand hervorging, wiederzugeben. Es ist dies in Bezug auf die Bibeltexte unmöglich. Der Kirchenvater hatte die heilige Schrift in diesem Volksbuche nach der alten Uebersetzung angeführt, wie er solches überhaupt in seinen Werken zu thun pflegt. Indessen haben die Abschreiber schon seit Alters wie in andern Schriften so auch hier den hieronymianischen Text an die Stelle des früheren gebracht, und nur einige hinterlassene Spuren bewahren die sicheren Fingerzeige auf die alte Uebersetzung (Praef. p. XXII). Außerdem weichen wiederum die Vulgatastellen der Speculumhdss. von einander ab. In Ermangelung von Manuscripten des Archetypus mußte sich Weihrich begnügen, das Werk auf jene Form, die es in seiner ersten hieronymianischen Umgestaltung erhielt, zurückzuführen. Hierzu leistete ihm vor allem der dem 9. Jahrhundert angehörige Münchener Codex lat. 14513 aus dem Emmeramskloster treffliche Dienste. Das unechte Speculum gibt der Herausgeber hauptsächlich nach dem schon von Mai excerpierten Codex Sessorianus 58 aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Es führt den genaueren Titel Liber de divinis scripturis sive speculum etc. und beginnt In deuteronomio: Audi, israhel, während die einfach Speculum betitelte echte Schrift Augustins mit den Worten Quis ignorat anfängt.

Die bisherigen Arbeiten für Druckausgaben der Werke des Johannes Cassianus stehen im umgekehrten Verhältnis zu der denselben gewidmeten Abschreibearbeit der Alten. Fast in jedem alten Kloster gab es hdss. Codices des gefeierten ascetischen Schriftstellers; dagegen ist seit dreihundert Jahren, d. h. seit der Ausgabe von Ciacconius zu Rom 1588, keine neue selbständige Edition seiner Werke erfolgt. Der jetzige Herausgeber M. Petschenig bearbeitete in einem ersten Bande vom J. 1888 (vol. XVII) die zwei Werke De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis ll. 12 und De incarnatione Domini contra Nestorium ll. 7; in einem zweiten, schon 1886 erschienenen Bande gab er die Conlationes 24. Eine besondere Schwierigkeit erwuchs der sehr dankenswerthen Bearbeitung aus dem Umstande, daß in den älteren Handschriften die genannten Werke nicht vereinigt sind; sie haben je eine getrennte Ueberlieferung, und zudem circulierten vor dem 9—10. Jahrhundert auch noch die „Collationen" in drei

---

nach den Untersuchungen von Weihrich u. A. gegenwärtig erledigt, während Alzog noch mit Angelo Mai die gedachte „andere Recension" für das einzig echte Speculum Augustins hält. S. Literarische Rundschau 1888, 297 ff.

Theilen als abgesonderte Bücher. Dem neuen Texte darf man wohl im ganzen Vertrauen schenken. Es wurde aber schon von anderer Seite aufmerksam gemacht, daß die historische Einleitung über Cassians Leben und Schriften nicht genügend sei (Bulletin critique 1888, 278 s.). Wir fügen dem dort Gesagten bei: Die angeblich irrige Angabe bei Gennadius (Catal. cap. 62), daß Cassian Scythe gewesen, findet damit keine Erklärung, daß man sagt, es sei wohl das bei Cassian häufig genannte Skete (scitische Wüste) aus Mißverständnis als Scythien gedeutet und durch ein weiteres Mißverständnis als Heimat desselben verstanden worden (S. IV). Gennadius und seine Zeitgenossen kannten das berühmte Skete recht wohl und mußten unzweifelhaft aus Cassians Schriften wissen, daß er nur als Pilger dahingekommen war.

Die Schriften des Bischofs Lucifer von Cagliari hat W. Hartel (vol. XIV) neu herausgegeben. Nicht so bekannt wie der heftige Ton dieses Streitredners des 4. Jahrhunderts ist der Umstand, daß er der charakteristischste Vertreter des Vulgärlateins jener Zeit ist; so beurtheilt ihn wenigstens Hartel unter philologischer Rücksicht (p. XXXVIIII). Von den fünf Schriften Lucifers gibt es nur noch ein einziges Manuscript, nemlich Cod. Vatic. Regin. 133 vom 9. oder 10. Jahrhundert, welcher auch dem ersten Drucke von Johannes Tilius 1568 (nicht 1586 wie Alzogs Patrologie hat) zu Grunde lag. Somit stellte der von Hartel als iniucundissimus et impeditissimus auctor bezeichnete Verfasser wenigstens nicht die Forderung umfangreicher Handschriftenvergleichungen, wenn auch nach dem Ausweis der 42 Seiten langen philologischen Vorrede die Verbesserung jenes einzigen Ms. keine geringe Mühe forderte.

Die beiden durch ihr Alter und durch ihren Inhalt hervorragenden dichterischen Werke Commodians, die Instructiones per litteras versuum primas und das erst durch Card. Pitra bekannt gewordene Carmen apologeticum hat B. Dombart (vol. XV) in einer Form herausgegeben, welche das bis jetzt Erreichbare vollauf leistet. Die wichtigste Beisteuer haben zwei Handschriften der Bibliothek Phillips in Cheltenham, die noch für den Herausgeber E. Ludwig (1877 und 1878) unzugänglich waren, geliefert. Von diesen stellte sich freilich die Handschrift der Instructiones als an vielen Orten sehr fehlerhaft heraus. Commodian schreibt in quasi versus, wie Gennadius es nennt, d. h. in der rhythmischen nicht metrischen Form der Epigramme, welche in der ältesten christlichen Literatur vorkommen. Da außerdem noch die Instructiones in die Gestalt von 80 Akrosticha eingezwängt sind, wodurch die Schreibart verkünstelt und unregelmäßig wird, so war es unmöglich, überall

einen sicheren Text herzustellen. Auch in Zukunft wird dieser Dichter der nachdecianischen Zeit[1]) an die Textkritik große Anforderungen stellen.

Bis zum letztgenannten Bande einschließlich erschienen die Publicationen des Corpus scriptorum im Verlage von Gerold (Wien); für die folgenden Bände ist F. Tempsky (Wien und Prag) als Verleger eingetreten.

Der erste bei Tempsky erschienene schön ausgestattete Band, der jüngste der ganzen Serie (vol. XVI), gibt den ersten Theil der Poetae christiani minores, nemlich die Gedichte des Paulin von Petricordia, die Gedichte des Orientius, den Eucharisticos des Paulin von Pella, die Alethia des Claudius Marius Victor und den Cento der Proba. In die Bearbeitung haben sich M. Petschenig, R. Ellis, G. Brandes und C. Schenkl getheilt. Beim ersten und zweiten der genannten Dichter füllen ihre Hauptwerke fast den ganzen ihnen zufallenden Raum: De vita Martini ll. 5 (Paulin) und Commonitorii ll. 2 (Orientius). Der Alethia von Victor (Victorinus bei Alzog) ist die interpolierte Bearbeitung des nemlichen Werkes von Johannes Gagnejus aus dessen editio princeps von 1586 beigefügt; sie hat von Gagnejus den Titel Victoris Commentarii in Genesin erhalten. Ebenso folgt auf den Cento der Proba eine Beigabe, die aber älter als die vorige ist, nemlich drei andere Centonen christlicher Dichter: Versus ad gratiam Domini; De verbi incarnatione; De ecclesia. Anziehende Proben der älteren christlichen Poesie liegen in diesen sorgfältig durchgearbeiteten Editionen vor.

Das kurze Referat möge mit der Bemerkung schließen, daß die sehr ausführlichen Indices, die jedem Autor durch die ganze Sammlung hin gleichmäßig beigegeben sind, auf den ersten Blick zwar nur in philologischem Interesse gearbeitet scheinen, aber dennoch ebenso dem Theologen und dem Historiker durch eine Fülle von Fingerzeigen den erheblichsten Gewinn darbieten. Das gilt nicht blos von den Indices scriptorum und den Indices nominum sondern auch von den Indices verborum et locutionum.

H. Grisar S. J.

---

[1]) In die Zeit gleich nach der decianischen Verfolgung verlegt jetzt auch De Rossi die dichterischen Erzeugnisse Commodians. Inscriptiones christianae urbis Romae II 1 (1888) Prooemium p. XXXI. Alzogs Patrologie S. 348 gibt noch die Zeit des Diocletian an.

Materiae meditationum et concionum ex Evangeliis et Epistolis Dominicarum in singulos hebdomadarum dies per totum annum distributae in usum Sacerdotum a Georgio Patiss sacerdote Societatis Jesu. Permissu Superiorum. Ratisbonae, Inst. Librar. pridem Manz. 1887. Pars prima IV, 274. Pars secunda 359. Pars tertia 284. Pars quarta 296.

Jedem Redner gilt, was Cicero schreibt (De oratore III n. 30): Non solum acuenda nobis, neque procudenda lingua est; sed onerandum complendumque pectus maximarum rerum et plurimarum suavitate, copia, varietate; denn, so fügt er bei, rerum copia verborum copiam gignit (n. 31). Wenn es aber für den Profanredner genügt, durch ernstes Studium mit den Wahrheiten, die er zu vertreten hat, sich vertraut zu machen; so kommt es für den geistlichen Redner, den Prediger darauf an, die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung noch überdies im übernatürlichen Lichte der Gnade auf sich wirken zu lassen, sie in diesem übernatürlichen Lichte zu durchdringen und das Herz mit übernatürlicher Liebe und Wärme dafür zu erfüllen. Es findet eben auch hier das Wort des heiligen Ignatius seine Anwendung: non enim abundantia scientiae satiat animam eique satisfacit, sed sentire ac gustare res interne (Exercitia spiritualia annot. 2.). P. Patiß kommt diesen Anforderungen des kirchlichen Predigtamtes auf eine vorzügliche Weise entgegen, indem er einen der wichtigsten Predigtstoffe den Priestern zur Betrachtung vorlegt. Er vertheilt die Evangelien und Episteln der Sonntage zur Betrachtung auf die einzelnen Tage der Woche, so daß die ersten Tage sich mit dem Evangelium, die letzten mit der Epistel beschäftigen.

Was nun die Art und Weise betrifft, in der Patiß uns den Inhalt der Evangelien und Episteln bietet, so lehnt er jeden der drei Betrachtungs-Punkte an einen Text an; oft so, daß derselbe Text unter verschiedener Rücksicht betrachtet wird, oft so, daß in den nachfolgenden Punkten der Text des ersten erweitert wird, oft auch wählt er für jeden Punkt einen anderen Text; nur selten stellt er uns das Evangelium als Ganzes vor Augen. Es ist also weniger die Homilie, zu der er anleitet, als die Rede im strengen Sinne des Wortes. Der Verf. zeigt sich auch hier wieder als Meister der oratorischen Erweiterung. In mancher bändereichen Bibliothek für Prediger mag man vergeblich die erstaunliche Menge von großen und fruchtbaren Gedanken suchen, die sich hier an einander reihen. Die Eintheilung des Stoffes ist einfach und klar und deshalb leicht faßbar und verständlich; es zieht nach und nach, wie es eben dem jedesmal gewählten Texte entspricht, die

Glaubens- und Sittenlehre an uns vorüber. Weniger angenehm berührt allerdings das ewige Einerlei der Dreitheilung. Daß jede Betrachtung drei Punkte hat, mag durch den Gebrauch irgendwie gerechtfertigt sein, daß aber jeder Punkt, mag er welchen Gegenstand immer behandeln, wieder dreifach und nur dreifach getheilt ist, macht unwillkürlich den Eindruck des Gezwungenen. Ein hoher Vorzug des ganzen Werkes ist die reiche Ausbeute der heiligen Schrift und der Kirchenväter; bis an dreizehn Citate finden wir auf den einzelnen Seiten. Die herausgehobenen Texte sind gewöhnlich kurz, ergänzen und erklären sich oft gegenseitig in überraschender Weise. Gerade diese Eigenschaft macht das Buch so inhaltsschwer und gedankentief und führt den Betrachtenden ein in den Ideenreichthum und die Sprechweise der heiligen Bücher und der heiligen Väter. Neben dem genauen Index rerum (279—296), der in seiner eminent praktischen Weise allerdings einen Ueberblick über das ganze Buch ermöglicht, wäre doch eine Inhaltsangabe am Ende des zweiten und vierten Theiles noch sehr wünschenswerth.

Wien. Victor Kolb S. J.

1. **Erbauungsreden für die studierende Jugend** von Wenzel Jos. Peuker, k. k. Gymnasialprofessor am Staats-Ober-Gymnasium in Reichenberg. Neue Folge. Mit Genehmigung des hochwürdigsten Ordinariates Leitmeritz. Innsbruck, Felician Rauch 1888. IV, 343.

2. **Exhorten** zunächst für die studierende Jugend auf die Sonn- und Festtage des Schuljahres bearbeitet von David Mark, Professor am Seminarium Vincentinum in Brixen. Mit Approbation und Empfehlung des hochwürdigsten Fürstbischofes Dr. Simon Aichner. Brixen, Weger, I. Bd 1886, 363 S., II. Bd 1888, 378 S.

1. Diese Erbauungsreden zeugen vom Eifer des Verfassers in der Erfüllung seines wichtigen Amtes; sie sind mit Wärme, theilweise schwungvoll geschrieben und enthalten viel Gutes und Nützliches. Doch seien ein paar unbedeutende Ausstellungen gestattet. Hinsichtlich der rhetorischen Ausführung sind die Eingänge häufig mit dem zu behandelnden Stoffe fast in keiner Verbindung. ZB. S. 14 89 114 und an anderen Stellen. Die Beweisführung müßte kräftiger sein, die Anwendung aufs Leben vor allem deutlicher, praktischer und nerviger, während sie sich im Allgemeinen, Abstracten verliert. — Neben den Citaten der heiligen Schrift und der Kirchenväter finden wir eine überreiche Benützung der Profanliteratur. Mit Maß dürfen wohl die Weisen des Alterthums als Zeugen der sich selbst überlassenen Vernunft für die christliche Wahrheit angeführt werden; es kann auch hie und da nothwendig sein, Sätze aus der neueren Literatur auf der Kanzel zu widerlegen, aber was Schiller, Kuno Fischer

„der große Philosoph des Mittelalters Descartes," Paul Gerhard usw. bei Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit für Auctorität besitzen, darüber muß sich jeder Prediger klar sein; auch die Berufungen auf Raphael haben nur Wirkung im Lichte eines Nimbus, den leider die Geschichte sehr in Frage gestellt hat. Die Predigt für den vierten Sonntag im Advent nennt P. Homilie; warum, vermögen wir nicht zu errathen; es ist eine Predigt, aufgebaut auf den Text: „Jedes Thal soll ausgefüllt, jeder Berg soll erniedrigt werden," und nichts weniger als eine Homilie. Sätze wie: mens fidelis in animo fideli (S. 101) und mehr noch S. 15. „wenn ersterer (der Glaube) mehr die Seele adeln soll, dann hat letztere (die Wissenschaft) den Geist zu beleben und zu verschönern" — solche Sätze sind doch, um nicht mehr zu sagen, schwer verständlich. — Vor allem aber steigt bei Lesung dieser Erbauungsreden immer wieder der Wunsch auf, daß der geoffenbarten Wahrheit und dem übernatürlichen Gnadenleben mehr Aufmerksamkeit zugewendet würde.

2. Zwei handliche Bände gediegener sorgfältiger Arbeit, aus denen der seeleneifrige Priester und der erfahrene Schulmann spricht. Die einzelnen Exhorten[1]) behandeln im Anschluß an die kirchlichen Festzeiten durchaus praktische, für die studierende Jugend vor allem nothwendige Glaubens- und Sittenlehren. Der Hauptsatz jedes Vortrages wird klar und deutlich hingestellt, der Beweisgang ist fest und sicher und die Anwendungen, die sich ungezwungen aus den bewiesenen Wahrheiten ergeben, schweifen nicht ins Unsichere, sondern treffen das Leben. Die Sprache des Verfassers ist körnig, von aller Schönrednerei ebenso entfernt wie vom abstracten Styl der Abhandlung. Wir begreifen deshalb nicht, warum Mark seinen Predigten das Unrecht zufügt, sie Abhandlungen zu nennen. Wenn auch ein Blatt für Kanzelberedsamkeit programmäßig jede Predigt mit „Abhandlung" überschreibt, so bleibt doch der Unterschied zwischen oratorischer und philosophischer Prosa zu Recht bestehen, und muß jede Verwechslung in der Bezeichnung dieser Stylarten als ein Fehler bezeichnet werden. — Der Uebersichtlichkeit ist große Sorgfalt gewidmet worden, sowohl was die Hervorhebung der Eintheilungspunkte als was die einzelnen Abschnitte im Laufe der Rede angeht. Dazu kommen die fortlaufenden Inhaltsangaben am Rande und ein genaues Inhaltsverzeichnis.

Wien. Victor Kolb S. J.

---

[1]) In einer Besprechung dieses Werkes wurde das Wort „Exhorte" sehr mit Unrecht als eine seltsam unrichtige Wortbildung getadelt. Es ist nach ganz richtiger Analogie gebildet, vgl. Consulte, Dispense, Disput (disputa), Reform, Reclame, Reserve neben Consultation, Dispensation usw.

Analekten.

John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jhs. Wie ich an einer andern Stelle eingehender ausführe, haben wir in der für die Entwicklung der Scholastik entscheidenden zweiten Hälfte des 13. Jhs., wenn wir von untergeordneten Verschiedenheiten absehen, zwei Hauptrichtungen zu unterscheiden: die ältere augustinische und die neuere aristotelische. Für die Geschichte des von diesen Parteien geführten Kampfes sind die beiden Lehrentscheidungen, durch welche der Dominicaner Robert Kilwardby als Erzbischof von Canterbury und Metropolit von Oxford 1274, und Wilhelm Tempier als Bischof von Paris 1277 eine Reihe von Lehrmeinungen und unter ihnen einige Sätze des hl. Thomas verboten, von großer Bedeutung. Leider fließen die Quellenberichte über diese Ereignisse recht spärlich und sind merkwürdigerweise einige der wichtigsten bisher gänzlich unbeachtet geblieben[1]).

Von größtem Interesse sowohl für die Beurtheilung jener Parteiverhältnisse als dieser oberhirtlichen Maßnahmen sind ohne Zweifel die Briefe des Franciscaners John Peckham, Kilwardbys unmittelbaren Nachfolger auf dem Stuhl von Canterbury. Aber obwohl dieselben bereits 1737 von H. Wilkins in seinen Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae[2]) abgedruckt wurden, sind sie doch bisher, so viel ich sehe, noch niemals für die Geschichte der Scholastik verwerthet worden. Neuerdings druckte sie zwar Martin im dritten Band seines Registrum epistolarum Joannis Peckham[3]) in verbessertem Texte wieder ab; doch in

[1]) Wie irrige Auffassungen über die damaligen Parteiverhältnisse und Hauptrichtungen noch weit verbreitet sind, zeigt u. a. Talamos Capitel über die Franciscanerschule (L'Aristotelismo della scholastica, 3. ed. Siena 1881 p. 318 s.). [2]) Bd 2 enthält S. 107—124 einige dem Registrum entnommene Briefe Peckhams. [3]) Charles Price Martin bietet in drei Bänden (1882—1885) eine reiche Auswahl aus dem Registrum; von sämmtlichen in ihm enthaltenen Actenstücken gibt er in einem Anhang zum dritten Band ein allerdings etwas dürftiges Regest.

der nur in den größten Bibliotheken vorhandenen Sammlung der Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland, welcher das Registrum angehört, sind die Briefe den für die Scholastik sich interessierenden Kreisen noch nicht im entferntesten in der Weise zugänglich gemacht, wie es ihre Wichtigkeit erheischt. Unter diesen Umständen glaubte ich von meiner schon vor dem Neudruck Martins feststehenden Absicht, sie in einer theologischen Zeitschrift den besonders interessierten Kreisen zuzuführen, nicht abgehen zu sollen.

Bevor ich auf die Person des Schreibers und den Inhalt seiner Briefe genauer eingehe, lege ich nach den nöthigen Vorbemerkungen über die handschriftliche Ueberlieferung die Actenstücke selbst vor, um bei den weiteren Ausführungen leichter auf dieselben zurückweisen zu können.

Wie ich schon oben bemerkte, sind die Briefe im Registrum Peckhams enthalten. Solche Briefbücher, welche dem Besitzer für alle möglichen Verwicklungen den genauen Text der von ihm erlassenen Schreiben sicherten, fanden sich im Mittelalter nicht etwa nur in der päpstlichen, sondern in jeder größeren wohlgeordneten Kanzlei. Ausnehmend reich ist England an Originalregistern der bischöflichen Kanzleien. Da diese Bände die wichtigsten Besitztitel der bischöflichen Mensa enthielten, fanden sie in den Augen der Kirchenstürmer Heinrichs VIII Gnade. Während sich Lincoln eines mit 1218 beginnenden Bandes rühmen kann, beginnt für Canterbury die Reihe der Registerbände erst mit dem uns hier beschäftigenden Originalband Peckhams. Derselbe wird in der Bibliothek des Lambeth Palace, jenes in seinen burgartigen mittelalterlichen Formen so hochinteressanten Londoner Absteigequartiers der Erzbischöfe von Canterbury, verwahrt.

Es ist ein Pergamentband in Folio von 249 (bezw. 253) Blättern in der hackigen englischen Kanzleischrift der Zeit[1]). Die Briefe und Actenstücke sind, ähnlich wie in manchen päpstlichen Registerbänden, unter gewissen Rubriken[2]) in mehreren Abtheilungen, für welche von Anfang an eine Anzahl von Quaternionen bestimmt waren, eingetragen. Von den sieben unten mitgetheilten Briefen gehören sechs (1—5, 6) zu den litterae communes[3]), einer (n. 6) zu den litterae directae dominis papae et cardinalibus. Neben diesem Originalregister hat für unsere Zwecke weder die in cod. 182 des All Soul's College in Oxford (15. Jahrhundert[4]) Bl. 2 bis 191 enthaltenen Sammlung noch das von Peckhams Secretär Johann von Bologna[5]) verfaßte Formelbuch einen praktischen Werth.

[1]) Zwei Abbildungen in Martins Registrum Bd 3. [2]) Ein Verzeichnis dieser Rubriken in Martins Registrum I p. XLII. [3]) Auf Bl. 209ᵃ u. 220ᵇ steht in alter Schrift: *In hoc quaterno sunt omnes litterae de opinionibus.* [4]) Eine genauere Beschreibung aaO. p. XLIV. [5]) Gedruckt in Rockingers ‚Briefsteller u. Formelbücher des 11. bis 14. Jh.' im Bd 9 der ‚Quellen u. Erörterungen zur bayr. u. deutschen Geschichte' 1863.

Den durch nicht wenige grobe Lesefehler entstellten Text in Wilkins' Concilia hatte ich bereits 1883 in Lambeth Palace mit Hilfe des Originalregisters verbessert. Fast alle meine Verbesserungen finde ich auch in Martin; doch ist dessen unvergleichlich besserer Text an einigen Stellen durch fehlerhafte Interpunction schwer verständlich gemacht.

1. An den Kanzler, die Magistri und Scholaren von Oxford (10. November 1284[1]).

Frater J. permissione divina Cantuariensis ecclesiae minister humilis totius Angliae primas dilectis filiis cancellario et magistris ac scholaribus universitatis Oxoniensis salutem, gratiam et benedictionem.

Nulli nos credimus derogare, si agrum Domini excolentes evellimus et destruimus vitia et errores, ut virtus et veritas suas valeant ampliare propagines cum honoris fructibus, dum tamen majorum nostrorum vestigiis haereamus. Proinde nuper per Oxoniense studium in visitationis serie transeuntes, clamore celebri quarundam personarum nobis incognitarum temeritatem reperimus infamatam, quod opiniones quasdam erroneas in pluribus scientiis astruere non verentur, quas recolendae memoriae dominus Robertus, Dei gratia immediatus noster in regimine Cantuariensis ecclesiae praedecessor, de consilio tunc temporis magistrorum dignoscitur condemnasse; quarundam adjectione poenarum decretum suum temperato libramine roborando. Quorum articulorum nos merito detestantes virulentiam redivivam, nuper publice coram vobis dicti patris processum laudabilem ratum habentes, cum poenis adjectis, ipsum in suo robore fore decrevimus permansurum, donec maturiori consilio evidentius appareat, an in ipsis articulis sit aliquid, quod pro pace quorundam possit sine periculo tolerari.

Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorundam dicentium, in homine esse tantummodo formam unam. Notavimus, inquam, pro eo, quod ex ipso sequitur, ut putamus, nec corpus Christi fuisse unum numero vivum et mortuum, nec aliqua sanctorum corporum tota vel secundum partes aliquas in orbe existere vel in Urbe[2], sed quaedam alia, quae non genuerunt matres sanctorum, sed[3]) de novo peperit phantasia, quia sine substantialis formae unitate nulla potest numeraliter substantia esse una. Nec hoc diximus in suggillationem aut dedecus ordinis fratrum praedicatorum, ut quaedam postea ausa est asserere lingua temeraria;

---

[1]) Im Orig.-Reg. Bl. 211b; Wilkins II 107; Martin III 840. [2]) S. diese und ähnliche Folgerungen in Peckhams Lehrverurtheilung von 1286, s. Registrum Jo. Peckham ed. Martin III 921. [3]) Mit Unrecht beginnt Martin mit diesem sed einen neuen Satz.

cum dictus praedecessor noster, cujus factum prosequimur in hac parte, de ipso ordine, tanquam portio ipsius ordinis nobilissima, ad archiepiscopalem assumptus fuerit dignitatem; cum etiam nullatenus dubitemus, condemnationem praedictam de consilio plurium sapientiorum ipsius ordinis processisse. Nec unquam alicui mortali homini promisimus, quod sic damnatis erroribus nostro silentio faveremus; tum quia verbum Domini non decet esse in nostris labiis alligatum; tum quia error, cui non resistitur, approbatur; tum quia sine peccato mortali dimittere non potuimus, quin resisteremus cum modestia periculo evidenti, dicente propheta: *Vae mihi, quia tacui.* Sed hoc diximus et in proposito tenuimus cum effectu, quod opiniones ordinis praedicatorum, pro eo quod essent ipsius ordinis, reprobare minime volebamus nec fecimus, Deus novit; sed quod volebamus praedecessoris nostri ratificare processum, ipsius ordinis praecipui amatoris. Nec opiniones noxias putabamus esse ipsius ordinis, sed erroris, pro eo quod audivimus eam, quam supra specialiter notavimus, a personis authenticis in variis mundi partibus solemniter reprobari. Nec eam credimus a religiosis personis, sed secularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi.

Nos igitur, qui in his processimus innocenter, sicut volumus coram Deo et omni homine, etiam summo pontifice, si oporteat, respondere, illorum audaci miseriae et miserabili audaciae condolemus, quia contra auctoritatem ecclesiasticam se iactaverunt nuper, ut dicitur, huiusmodi damnatos articulos defensuros; supra merita sapientiae sibi datae ambulare in mirabilibus gestientes, et famam nostram laedere mendaciter sunt conati, non verentes excommunicationis sententiam, qua diffamatores huiusmodi ex Oxoniensi concilio sunt ligati. — Verum, ne mercenarii more videamur deficere veritati et ab imminentibus rictibus[1]) trepidare; monemus vos omnes et singulos cuiuscunque professionis aut gradus, vobis nihilominus in virtute obedientiae sub poena canonicae districtionis praecipiendo mandantes, ne quis vestrum aliquem de sic damnatis articulis clam vel palam scienter audeat defensare, donec in forma praedicta vel per superiores nostros appareat, an ipsorum aliquis valeat probabiliter tolerari. Et pro certo sciatis, quod contra contrarii praesumptores, cum id nobis canonice innotuerit, procedere studebimus, justitia mediante.

Obsecramus autem, filii charissimi, per misericordiam Jesu Christi, ut profanas vocum novitates solicitius devitantes, inqui-

---

[1]) Fehlt in Ducange; also wohl in der Bedeutung der classischen Latinität: aufgesperrte Rachen.



rere dignemini, quid in hac materia doctores sentiant seculares, qui iam emeritae doctrinae philosophiam et theologiam a puero didicerunt; scientes pro certo, quod claustrales, qui spreta sanctorum sapientia philosophorum ventosis traditionibus, quas in seculo non didicerant, curiosius immorantur, tanquam ponentes in tenebris lucem suam, divino iudicio, utique iustissimo, a principe huius seculi merito excaecantur, et caeci caecos in foveam praecipitant vanitatis. Valete, filii charissimi, in Christo et Virgine gloriosa.

Datum apud Notele IV idus novembris an. dom. MCCLXXXIV, ordinationis nostrae sexto.

2. An Magister Rogerus, Kanzler von Oxford und Magister Robertus Flethamm (14. November 1284[1]).

Frater J. etc. dilectis filiis magistro Rogero, cancellario universitatis Oxoniensis, vel eius vices gerenti et magistro Roberto de Flethamme sacrae theologiae doctori salutem, gratiam et benedictionem.

Recolendae memoriae, sanctitatis et sapientiae titulis illustris, dominus Robertus Dei gratia noster immediatus in regimine Cantuariensis ecclesiae praedecessor, in progressu visitationis metropoliticae, quam in Lincolniensi dioecesi exercebat, veniens Oxoniam in pluribus facultatibus quosdam ibi errores reperit seminatos; quorum perniciem considerans bonas indoles maculasse, damnavit plures erroneos articulos de consilio magistrorum sub certarum adiectione poenarum, compulsis etiam quibusdam, errores huiusmodi abjurare. Cuius nos exploratam solicitudinem ratam habentes, non sine necessitate urgenti, nuper dioecesani communicato consilio in sermone publico praedictam damnationem ipsorum articulorum cum poenis adiectis decrevimus in suo robore duraturam, donec exquisita indagine viderimus, an in ipsis articulis sit aliquid, quod possit probabiliter tolerari.

Scientes igitur commissum esse arbitrio sacerdotum lepras discernere et munditiam innocentiae declarare, volentes huic cancerosae prurigini quam poterimus adhibere pastoralis officii medicinam, ne a nobis exigat districtus iudex animas pereuntes; vobis in virtute obedientiae districte praecipiendo mandamus, quatenus per omnes vias, quibus veritas vobis clarescere poterit facti huiusmodi, sine scandalo et tumultu inquiratis sollicite, qui sunt articuli universi, quos damnasse dicitur tantus pater, quas poenas adiecerit; qui sunt illi, quos articulos huiusmodi omnes vel aliquos compulit abiurare; qui insuper iurati vel non iurati

---

[1]) Im Orig.-Reg. Bl. 212a; Wilkins II 108; Martin III 852.

damnatos articulos communiter vel particulariter defendere praesumpserunt vel adhuc etiam audent huiusmodi defensare. Cuius inquisitionis cum celeritate debita faciendae vobis tenore praesentium committimus vices nostras cum coercitionis canonicae potestate. Quid autem in his feceritis, quid etiam inveneritis, nobis citra festum S. Nicolai fideliter significare curetis per vestras patentes litteras, harum series continentes.

Datum apud Loffeld XVIII calendas decembres an. dom. MCCLXXXIV, ordinationis nostrae sexto.

3. An dieselben (7. December 1284[1]).

Frater J. etc. dilectis filiis cancellario Oxoniensi vel eius vices gerenti et magistro Roberto de Fletham sacrae theologiae doctori salutem, gratiam et benedictionem.

Iam septimanis pluribus revolutis nos vobis scripsisse meminimus in forma inferius annotata: *Recolendae memoriae sanctitatis et sapientiae titulis etc. — prout continetur in litera praecedenti usque ad datam apud Loffeld etc.* Quia igitur praemissum mandatum nostrum videmini penitus contempsisse, vos iterato rogamus pariter et monemus, quatenus, sicut de favore errorum, contra quos agimus, reprehendi non vultis, praedictum mandatum nostrum secundum suum tenorem executioni debitae sine dilationis incommodo demandetis; et hoc sub poena suspensionis, quam in vos, licet inviti, ferimus, si in exequendo mandato nostro negligentes fueritis aut remissi. Quod si non ambo his exequendis potueritis indulgere, alter vestrum ea nihilominus exequatur. Quid autem in his feceritis, et quid etiam inveneritis, nobis citra octavas Epiphaniae, ubicumque in nostra provincia fuerimus, per vestras patentes litteras harum seriem continentes fideliter rescribatis. Valete.

Datum apud Brandeston' VII idus decembris, anno Domini MCCLXXXIV, ordinationis nostrae sexto.

4. An den Kanzler und die Magistri von Oxford (7. December 1284[2]).

Cancellario Oxoniensi vel eius vices gerenti et magistris ibidem regentibus omnium facultatum salutem etc.

Si tantum privatis commodis viveremus, quid contra nostram innocentiam suae fatuitatis effunderent detractores, mediocriter curaremus; sed quia, licet immeriti, sumus divino quamvis occulto

---

[1]) Im Orig.-Reg. Bl. 212b; Wilkens II 109; Martin III 862.
[2]) Im Orig.-Reg. Bl. 213a; Wilkens II 210; Martin III 864.

iudicio deputati pro salute fidelium procuranda in officio pastorali, quibus eo ipso tenemur ad Dei gloriam totis viribus complacere; necesse habemus, pro irreverentium hominum iaculis retundendis, nostram, quamvis inviti, manifestando insontiam, ipsorum miseriam propalare. — Sane nuper intelleximus admirantes, quod dilectus in Christo frater W. prior fratrum praedicatorum Angliae, quem usque in haec tempora habuimus affectuosissime commendatum, quaedam dedecentia in nostri et nostrorum praeiudicium coram vobis congregatis in vigilia s. Catarinae, quod vix credere possumus, perperam seminavit, testes invocans sui et nostri invicem tractatus habiti, episcopos illos, qui nuper interérant solemniis Saresburiensis episcopi consecrandi[1]); cum tamen episcopus aliquis nec quisquam alius mortalium verba audiverit, quae soli cum solo sub solius Dei testimonio et nullatenus aliter de annotata inferius materia loquebamur. Et quia, ut nobis dicitur, contra veritatem, forsitan oblivionis causa, dictus .. prior, salva sua gratia, secreto nostro colloquio est abusus, nullus debet inhonestum vel extraneum iudicare, si veritatem, quam in hac parte novimus, absentes, ut possumus, per litteras in suscitati per ipsum et suos contra nos et nostros scandali remedium, vobis veraciter explicemus.

Referente igitur nobis priore praedicto, die praetactae consecrationis, post prandium, quod fratres sui Oxonienses pluries ei scripserant, nos in partes Oxoniae properantes intendere ipsorum ordini et ordinis opinionibus derogare, respondimus bona fide, quam fidem tenuimus et tenere intendimus, quantum possumus sine praeiudicio veritatis, quod nec ordini eorum nec opinionibus ipsius ordinis, pro eo quod sunt ordinis, intendebamus quomodolibet adversari; sed factum praedecessoris nostri circa errores ab eo inventos in liberalibus disciplinis ac damnatos de consilio magistrorum et in parte suscitatos denuo in scandalum plurimorum prosequi, iustitia mediante. Et subiunximus, quod fratrum praedicatorum ordinem diligebamus intime sicut ipse, et modo secure addimus, plus quam ipse; quia cum ipse in praetacto colloquio nobis dixerit coram Deo, se de pluralitate formarum illam tenere firmiter sententiam, quam nostra tenet simplicitas et tenuit hactenus totus mundus; si fratres suos aliquos falsitati contrariae adhaerentes nititur in hoc, ut dicitur, defensare, hoc procul dubio non est diligere sed odisse.

Procedentibus demum nobis ambobus ulterius in tractando et errorem ponentium, in homine existere tantummodo formam unam, concorditer detestando, subiunximus nos, quosdam istius

[1]) Am 22. October 1284.

erroris temerarios defensores in tantae subversionis foveam corruisse, ut dixerint scilicet et scripserint, quod si homo haberet aliam formam ab anima rationali, non posset corpus hominis corruptum idem numero etiam per miraculum reparari; quo audito respondit prior: *Hunc errorem secure de mea conscientia condemnetis.* — Causam vero opinionum bonae memoriae fratris Thomae de Aquino, quas fratres ipsi opiniones sui ordinis esse dicunt, quas tamen in nostra praesentia subiecit idem reverendus pater theologorum arbitrio Parisiensium magistrorum, pendere diximus in Romana curia indecisam, pro eo quod, cum vacante sede apostolica per mortem sanctae memoriae domini Johannis, Dei gratia tunc temporis Romani pontificis, episcopus Parisiensis Stephanus[1]) bonae memoriae ad discussionem ipsorum articulorum de consilio magistrorum procedere cogitaret, mandatum fuisse dicitur eidem episcopo, per quosdam Romanae curiae dominos reverendos, ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis.

Aliud igitur est, quod de scriptis theologicis est Romanae celsitudini reservatum Parisius, ab eo quod inventum Oxoniae in certaminibus puerilibus per praedecessoris nostri sapientiam est damnatum. Quod si quispiam theologus curiosus huiusmodi quaestionibus puerilibus tractatus theologicos miscuerit indecenter, sicut olim Israelitae pro acuendis ligonibus ad Philistinorum[2]) malleos descenderunt; non valemus propter hoc dimittere nec debemus pro zelo quorundam temerario, quin parvulos nostros ab errorum laqueis, ut possumus eruamus. Et sicut circa processus huiusmodi vel quoscunque alios fratrum praedicatorum licentia nondum, Deo gratias, indigemus; sic quia, quod in hac parte fecimus, fratribus minoribus fecimus penitus inconsultis, nihil debet in hoc processu nostro ipsis fratribus minoribus imputari.

Falso ergo dictum est, nos per hoc discordiam inter ordines seminasse; et caveant sibi ab huiusmodi seminatione, nobis talia perperam imponentes, in quorum hortis ad extinctionem multarum salutarium plantarum de huiusmodi venenato semine retroactis temporibus publice et occulte, nullo seminante extrinseco, ultronee nimis crevit.

Intelleximus insuper, quod quidam fratres eiusdem ordinis praedicatorum ausi sunt se publice iactitare, doctrinam veritatis plus in suo ordine quam in alio sibi contemporaneo viguisse; cuius contrarium quia tenere putamus viros maiores et sapientiores ecclesiae militantis, ipsam eorum iactantiam asserimus esse falsam, quod non esset difficile declarare, nisi esset comparatio

---

[1]) Stephan Tempier 1268—1279. [2]) Die Hs. *Palastinorum.*

odiosa, comparando scilicet scripta scriptis, personas personis et labores laboribus satis notis.

Haec est igitur, carissimi, processus nostri veritas coram Deo; et si forte circa praedicta defectus nobis aliquis subrepsisset, debuissent praedicti fratres pro paterni honoris debito fragilitati nostrae excusationis pallium obduxisse; praesertim quia tuba legalis specialiter praecipit diis non detrahere et christos Domini non tangere; et Cham paternae irrisor dedecentiae in posteritate sua meruit maledici. Quanto maius maledictionis tonitruum promerentur, qui patris innocentiam, cuius vice fungimur, licet immeriti, labiis detractoriis prosequuntur.

Momordisse insuper societatem nostram dicitur idem .. prior, imponendo illis, qui nostro assistunt lateri, quod tanquam meticulosi, et quae sua sunt quaerentes; nos ad martyrium non provocant, sicut dominum suum excitarunt olim socii sancti Thomae; cuius martyrii subeundi, si placeat Salvatori, det nobis ipse magis ferventia exemplaria imitari, quam illorum quaedam extiterint, quae vidimus suis et suorum consiliis in pontificali officio vel quocunque alio gubernari.

Rogamus igitur, ut non obstante praedicta calumnia, si tamen vestris insonuerit auribus, socios nostros, sicut valentes viros, habere dignemini excusatos; pro certo scientes, quod processus nostros circa ardua ecclesiae negotia, quantum possumus, sano consilio gubernamus. Rogamus insuper, ut contentam praesentibus veritatem, cuius testem altissimum invocamus, velitis aliis publicare, si tamen sint aliqui contrariis falsitatibus subornati. Valete in Christo et Virgine gloriosa.

Datum apud Brandestan VII idus decembris.

5. An mehrere Cardinäle der römischen Curie (1. Januar 1285[1]).

Reverendo etc. salutem.

In progressu visitationis metropoliticae Lincolniensis dioecesis nuper per Oxoniense studium facientes transitum, pater sanctissime[2]), intelleximus quasdam opiniones erroneas in litteris philosophicis fuisse temerarie, quantum ad aliquas, denuo suscitatas, quas sanctae memoriae dominus Robertus, praedecessor noster novissimus, in progressu consimili de magistrorum consilio reprobavit. Nolentes autem nostris temporibus errores huiusmodi prosperari, vocato venerabili viro loci eiusdem dioecesano, de ipsius

---

[1]) Im Orig.-Reg. Bl. 68a; Wilkins II 112; Martin III 870
[2]) Oben und weiter unten lautet die Anrede: *reverende pater*, die sicher für den Papst unzulässig war.



consilio processimus in hunc modum. Ratificantes videlicet processum praedecessoris nostri in sermone publico coram clero, ac inhibentes, ne aliquis extunc aliquam opinionem huiusmodi defensaret, donec canonico eiusdem dioecesani consilio et etiam magistrorum sollicite videremus, utrum in ipsis opinionibus esset aliquis articulus, qui pro pace quorundam posset sine periculo tolerari. Nec de defensione praedictorum errorum implicite vel explicite statum aliquem notavimus vel personam. Quandam autem illarum opinionum tetigimus specialiter, eam manifestis rationibus impugnantes, ponentium videlicet ‚in homine existere tantummodo formam unam', pro eo quod ex ipsa sequitur, nullum corpus sancti totaliter vel partialiter in toto orbe existere vel in Urbe, cum sine unitate formae generalis aut specialis, nullum corpus possit numeraliter esse unum. Alia etiam inconvenientia sequuntur innumera ex hoc ipso. Fuit revera illa opinio fratris Thomae sanctae memoriae de Aquino, sed ipse in his et in aliis huiusmodi dictis suis suam innocentiam Parisius in collegio magistrorum theologiae humiliter declaravit; subiiciens omnes suas huiusmodi sententias libramini et limae Parisiensium magistrorum; cuius nos per auditus proprii certitudinem testes sumus. Credentes autem fratres praedicatores Oxoniae commorantes, quod nos opinionem illam a praedecessore nostro, qui sui erat ordinis, reprobatam persequeremur in eiusdem ordinis praeiudicium, quod non fecimus, Deus novit; contra nos in crastino provocarunt, et consequenter publice se, ut nobis relatum est, satis temere iactitarunt, quod illam et alias opiniones fratris Thomae volebant contra omnes viventes homines defensare; et alia quaedam dicere sunt ausi, quantum in ipsis fuit, in laesionem non modicam famae nostrae, nisi nos scutum circumdaret veritatis.

Haec idcirco vobis scribimus, sancte pater, ut si forsan aliqua de hac materia insonuerint sapientiae vestrae auribus, facti noveritis infallibilem veritatem; et ut sacrosancta Romana ecclesia attendere dignaretur, quod cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur; cumque doctrina alterius eorundem, abiectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit idolis domus Dei et languore, quem praedixit apostolus, pugnantium quaestionum; quantum inde futuris temporibus poterit ecclesiae periculum imminere. Quid enim magis necessarium, quam fractis columnis aedificium cadere; quam vilipensis authenticis doctoribus Augustino et caeteris, foedum venire principem et veritatem succumbere falsitati? Quid manifestius, quam opinionum diversitatem discordias parare animorum et frigescere inter huiusmodi caritatem?

Istud igitur Dei negotium, reverende pater, vestrae providentiae una cum ecclesiae nostrae negotiis humiliter commendamus; obnixius exorantes, ut, cum opportunitatem dederit ille, qui omnia moderatur, dignemini ad ista manum extendere ob Dei gloriam et honorem, et protectionis vestrae clementiae nos et ecclesiae nostrae negotia habere pro Christi reverentia favorabiliter commendata. Ceterum quoddam magni ponderis ecclesiae nostrae negotium reverentiae vestrae secretius exponendum iniunximus magistro Willelmo exhibitori praesentium, quo intellecto dignemini nobis consilium et auxilium impendere ad Dei gloriam et honorem.

Scriptum apud Lydinton' kalendis ianuarii an. dom. MCCLXXXIV.

Sub ista forma scribitur **cardinalibus Matheo**[1]**, Ordonio**[2] et **Geronimo**[3] **cardinalibus.**

6. An den Bischof von Lincoln (1. Juni 1285[4]).

Frater J. etc. venerabili fratri domino [Olivero] Dei gratia Lincolniensi episcopo salutem et sinceram in Domino caritatem.

Licet Chore et sui in perfidia complices olim Moysis sacro principatui resistentes, quos horrendae severitatis iudicio vivos devoravit inferus, ut clareat, quantum zeletur Deus pro reverentia exhibenda praelatis ecclesiae, quantumque contrarium detestetur; praedulces tamen psalmorum moduli eiusdem Chore filiis inscribuntur, ut pateat manifeste, non evacuare sacrae multitudinis gloriam casum ex eadem, quamvis praecipui unius vel plurium perversorum, sed perseverantium gloriae potius attestari, dum perversum caput non sequitur fixa per gratiam stabilitas filiorum. Unde in Numeris legitur, quia factum est grande miraculum, ut Chore pereunte, eius filii non perirent. Sic nec luciferiani spiritus lapsu suo caelestes excubias arguunt, sed commendant; nec salvatoris discipuli temporales ex auditu sacri mysterii sibi ipsis scandalum facientes, Joh. VI[to] Christi magisterium ac praedestinatorum discipulorum perseverantiam macularunt.

Fratrum igitur praedicatorum ordini non est ascribendum iniuriae, si quidam eorum capitanei nuper nobis praedecessoris nostri vestigiis inhaerendo, errores quosdam arguentibus de consilio peritorum, procaciter, sicut equi parati ad praelium restite-

---

[1]) Matthäus Rubeus Orsini, Protector des Franciscanerordens. [2]) Der Portugiese Ordonus, Bischof von Frascati. [3]) Hieronymus von Ascoli, der ehemalige Franciscanergeneral und nachmalige Papst Nicolaus IV. [4]) Im Orig.-Reg. Bl. 216[b]; Wilkens II 120; Martin III 896.

runt. Nec hoc in ipsius ordinis dedecus credimus intorquendum, si nos quorundam ex eis arrogantiae adversantes, ipsorumque mendacia et malitiam involuntarie detegentes, magis volumus exemplo capitis nostri, in suorum superbe nimis erectorum capitum Choreizantem pervicaciam, confusionis opprobrium redundare, quam nostrae innocentiae impingi posse maculam, quam nos non credimus meruisse.

Sane non sufficientibus nuper ipsorum proterviae garrulis detractionibus, quibus longe lateque conati sunt mendaciter laedere famam nostram, quidam ipsorum, ut creditur, non modicus suo sensu, qui cum loqui nesciret, tacere non potuit, non veritus apostolicam sententiam in consecratione pontificis sic dicentem: *Quicunque tibi maledixerit sit ille maledictus,* maledicam paginam et infame folium ausus est in nostri praeiudicium publicare; quin potius in iniuriam omnium ecclesiae praelatorum, et illius etiam summi hierarchae, qui pro subditis sibi ait hierarchis: *Qui vos spernit, me spernit.* — Cuius folii est acephalum principium malignum medium et finis fatuus et deformis. *Acephalum* inquam *principium,* quia tacito nomine quasi latro ex latebris sagittas proiiciens toxicatas, proditoris more clam nisus est frustra pastorem percutere, quem scutum protegit veritatis, non formidans illud legale tonitruum, quo cavetur: *Maledictus,* ait, *qui clam percusserit proximum suum,* multoque magis patrem suum, *et dicet omnis populus: Amen.*

In *finem* tandem decidit *dedecentem,* qui volens suam audaciam palliare, et, ut ait, clavum clavo retundere, Paulo se apostolo comparavit, Petrum deficientem humanitus arguentem; cum Paulus Petro non convitiis et mendaciis, ut ipse nobis, sed sincerae testimonio restiterit veritatis. Licebat quidem apostolo in casu illo coapostolum arguere nimis legales exequias prosequenti, ne pareretur praeiudicium gratiae Salvatoris; sed non licet monacho episcopum arguere pro veritatis regulis laborantem. Unde arguens Dionysius[1]) Demophilum monachum, qui consimiliter erraverat, dicit in epistola in hunc modum: *Non est fas a monachis corrigi sacerdotem, quamvis contra divina impie agere videatur; et si in aliquo deficiat, a coordinatis sanctis corrigitur, ne ordo super ordinem pervertatur.* Hoc Dionysii. Erravit igitur monasticus, qui subditam hierarchiam professus in superiorem ausus est erigere linguam nequam cordis nunciam, stulta superbia abundantem pro obedientia debita gradui parentali; vatem apostolum verum probans: *Erunt,* inquit, *homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes;* quorum articu-

[1]) *Migne* PG 3, 1087.

lorum nullum sibi defuisse in huiusmodi arrogantia sequentia declarabunt.

Medium tandem *vulpinum* amfractuosis deductum callibus. rectitudinis tramite declaremus. Fratrum siquidem minorum simplicitatem vituperans involute dicit, quia si cornutam vereantur faciem, a veritate, ut placeant, declinabunt, quam laudabiles sint ursi vel onagri, quorum ruditati cornua natura negavit, quia audent Christi arietes lacerare; in hoc blasphemans pro utroque testamento insignia praelatorum. His siquidem temporibus bicornes sunt mitrae pontificum, quia ut cornuta apparuit facies Moysis ex consortio sermonis Domini, non solum ut utriusque testamenti praeferant armaturas, verum etiam ut regalis et sacerdotalis honoris gemini, juxta quod Melchisedech praesagiit, deferant diadema. In talibus autem apparet, quid tractent secretius hujusmodi detractores, ubi aures non metuunt alienas. Ipse vero summus pontifex, cuius est gloria sicut unicornis, consecratus in signum singularis et universalis imperii, mitram suscipit unicornem. His enim et ceteris sacramentalibus insigniis subditi Deum timentes, ad reverentiae meritum et intelligentiae spiritum multipliciter exercentur. Praeterea fratres minores ex institutionis suae primordiis reverentur Domini sacerdotes, ut in simplicitatis suae ordine persistentes gratiam consequantur. Denique, qui despiciunt gradum antistitum, essentialem ecclesiae ordinem, quantum in ipsis est, violant et perturbant et histrionicum corpus ecclesiae faciunt, dum pedes capiti superponunt, et sicut Apocalypsis cecinit: *Perdunt montes et insulae locum suum, nec stellae huiusmodi in suo manent ordine;* quin potius caudâ draconis detractae deorsum in sui perniciem involvuntur. — Procedens ulterius ausus nefarius spiritum in naribus innuit nos habere, cum spiritum habeat in naribus solus ille salvator Dominus, de quo hoc secundo scribitur Isaiae: *Quiescite,* inquit, *ab homine, cuius spiritus in naribus eius;* glossa: *id est Christo.* Non est igitur mirum, si nostram non expavit iniuriam, qui ausus est blasphemare pro iniuria creaturae gloriam creatoris, et communibus scripturae metaphoris in nos et fratres minores impingere iuxta paralogismum disciplinae, communibus circa propria sic abutens, ne posset circa propria mendaciis deprehendi.

Dicit nos opinionem de unitate formae rationibus et sanctorum testimoniis persequentes in mortuum[1]) impingere, quod est falsum; quin potius ei, de quo loquitur, cum pro hac opinione ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae et a fratribus propriis argueretur argute, nos soli eidem astitimus, ipsum prout salva

---

[1]) Den hl. Thomas von Aquino.

veritate potuimus defensando, donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subiecit moderamini Parisiensium magistrorum. Non igitur ipsum persequimur sed arrogantiam nonnullorum, qui elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteratiores praesumunt astruere, quod ignorant et iuvenes seducibiles alliciunt in hoc ipsum. Nec modo, ut impostor astruit, incipimus talia impugnare; quin potius dudum legentes Parisius, in Anglia et in Romana curia publice multis annis, Christi assistente gratia, non cessavimus in his et in aliis imperterrite irreprehensam astruere veritatem. Opinionum siquidem diversitas apud philosophos non solvit amicitiam; sed inter modernos vaniloquos cordis transiit in affectum. — Demum unicam nos voluit tenere formam silentii loquax ipse, qui circa declarandam formarum multitudinem laboramus, et utinam ipse doceat, qui sunt illi homines multiformes, de quibus legitur in Apocalypsi IX°: *Similitudines*, inquit, *locustarum similes equis paratis ad praelium, et super capita eorum coronae similes auro, et facies eorum sicut facies hominum; et habebant capillos sicut capillos mulierum, et dentes earum sicut dentes leonum; et habebant loricas sicut loricas ferreas, et vox alarum earum sicut vox curruum multorum equorum currentium in bello; et habebant caudas similes scorpionum.* Locustae secundum legem sunt mundae; per similitudines igitur locustarum intelligitur apparentia munditiae; in equis paratis ad praelium effraenatio audaciae et discursus; in coronis non aureis, sed auro similibus, inanis gloriatio de titulo doctrinae; in faciebus hominum mansuetudinis simulatio; in capillis mulierum malitiosa machinatio; in dentibus leonum irreverens detractio; in loricis quasi ferreis incorrigibilis obstinatio; in sonitu alarum multitudinis excitatio ad hoc ipsum; in caudis scorpionum attractio principum reproborum, qui secundum glossam per caudas huiusmodi designantur; quia sequuntur nutus huiusmodi multiformium monstrorum, a quibus in sua malitia confortantur, quia monstruose a monstris huiusmodi absolvuntur in notoriis sceleribus pertinaces. — Cum igitur huiusmodi homines sint in veritate futuri, Domino permittente, caveat sibi quilibet, ne formas huiusmodi secundum aliquid participans inter primitias talium reputetur. An non est multiformis plusquam Proteus mutans vultum et similis adulterae, quae tergens os suum dicit: *Non sum operata malum*[1]), qui in fine folii supradicti dicit, se paternam gratiam in patientia et silentio expectare, quem in praecedentibus mendaci garrula nisus est fama laedere et animo provocare?

---

[1]) Prov. 30, 20.

Praeterea noverit ipse, quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur; sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri[1]) ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis, sanctis et philosophis innituntur; vel illa novella quasi tota contraria, quae, quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo; videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus coeli. Zizania nos impudenter asserit seminasse, cum nos in hac parte potissimi seminatoris sui praedecessoris nostri tantummodo semina renovemus, ut superseminata zizania sanctorum tritico jam ad messem parata falce ecclesiastica in agro nostrae solicitudini credito, concurrente industria sapientiorum Cantuariensis provinciae messorum, ut possumus, extirpemus. Et utinam ille, in cuius manu corda sunt regum, summo pontifici parasset vacandi spatium et in hoc ejus animum inclinasset, ut vellet ipse zizania a tritico distinguere, credita sibi clavium potestate, ut appareret, qui sint illi validi defensores opinionum mortui, de quibus iactator iste falso, ut credimus, gloriatur, nisi forte lateant apud antipodes vel cum gymnosophistis disputent, constellationem congruam expectantes, si qua sit, idonea phantasmata proponendi.

Fraternitatem igitur vestram obnixis precibus exoramus, quatenus super gregem vestrum sollicite vigilantes, si quos inveneritis praedicto infamiae folio praecipitatos in errorem iuris aut facti, studeatis eos praesentis paginae asseveratione veridica in veritatis tramitem revocare; et cum doctrina unius ordinis sit tota pene contraria doctrinae alterius, exceptis fidei fundamentis, nec potest esse vero contrarium nisi falsum, pensetis, quantum sit periculum, tam multiplicem falsitatem habere pene per orbis spatium improbos defensores, quorum nonnulli correctioni praelatorum ecclesiae et doctorum catholicorum despiciunt subjacere. Valeat fraternitas vestra per tempora longiora.

Datum apud Warham Sarisburiensis dioecesis kal. iunii an. dom. MCCLXXXV.

---

[1]) Alexander de Hales † 1245.

7. An den Bischof von Lincoln (26. März 1287[1]).

Venerabili fratri, sibique in Christo karissimo domino . .[2]) Dei gratia episcopo Lincolniensi frater J. etc.

Gressus illi seu processus ecclesiae divinitus commendantur, qui exemplis patrum praecedentium quasi calceis adornantur. Ad hoc dirigentes oculum, dudum vobis scripsimus, ut quod nos negligenter omisimus Oxoniam visitantes, vos vestra diligentia suppleretis; praevia scilicet diligentia inquisitionis, certificantes nos de quibusdam sanctae memoriae decessoris nostri processibus circa reprobationem quorundam articulorum falsi nominis scientiae in Oxoniensi studio repertorum, ipso ibi metropolitice visitante. Et quia hoc per vos nondum esse factum querimur, urgentia mandati cogimur, cuius copiam vobis mittimus praesentibus interclusam, vobis scribere iterato, ut excluso dilationis taedio, inquiratis vel inquiri faciatis, cum omni diligentia, qua potestis, de processibus et sententiis habitis per decessorem nostrum bonae memoriae circa ista. Quid autem inde feceritis, et quid inveneritis nobis rescribatis ad ultimum in congregatione nostra London' proxime secutura, per vestras patentes litteras, harum seriem continentes.

Datum apud Wengham V. kal. aprilis, an. dom. MCCLXXXVII, ordinationis nostrae nono.

Ich stelle nun die in diesen Briefen enthaltenen Angaben zusammen. Dieselben bilden allerdings nicht den geläuterten historischen Gewinn, welcher sich für uns aus diesen Actenstücken ergibt. Denn so hervorragend auch und berufen die Persönlichkeit ist, welche uns diese Mittheilung macht, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß sie auch zugleich der eigentlichste Vertreter der einen der sich bekämpfenden Parteien war Um also zu den festen historischen Resultaten zu gelangen, müssen wir diese Angaben mit denen der Gegenpartei und neutraler Berichterstatter zusammenhalten. — Diese Ergänzung und Prüfung der Berichte Peckhams biete ich an einer andern Stelle, hier beschränke ich mich darauf, sie zur leichterer Untersuchung und Verwerthung aus den Briefen auszuziehen.

1. Wie Peckham berichtet[3]), hatte Erzbischof Robert Kilwardby, als er sich (1276) auf einer Metropolitanvisite in Oxford aufhielt, (am 19. März) mit Beistimmung der von ihm zu Rathe gezogenen Magistri

---

[1]) Im Orig.-Reg. Bl. 126ᵃ; Wilkens II 127; Martin III 944. [2]) Ob nicht zu lesen ist 1285? [3]) Oben S. 180. — Ueber eine Controverse, welche Peckham einige Jahre früher mit Kilwardby geführt hatte, vgl. cod. 3 Plut. 31 sin. S. Croce der Laurenziana in Florenz.

eine Reihe von Lehrsätzen verurtheilt und verboten, ja sogar mehrere Lehrer zur Abschwörung derselben verpflichtet. Die Sätze betrafen verschiedene Facultäten, vorzüglich die artes liberales, nicht die Theologie[1]). Peckham hält es für wahrscheinlich, daß Kilwardby diese Maßregel mit Wissen und Zustimmung seiner Ordensgenossen traf[2]). Uebrigens lag Ersterem über diese von seinem Vorgänger getroffene Entscheidung kein genaues und zuverläßliches Protokoll vor[3]), ja es war wohl ein solches gar nicht aufgenommen worden[4]). Daher sah sich Peckham gezwungen, vom Kanzler und dem Diöcesanbischof[5]) genauere Berichterstattung einzufordern.

2. Am 29. October 1284[6]) kam Peckham auf einer oberhirtlichen Visitationsreise nach der in nächster Nähe von Oxford gelegenen Abtei von Osney und von dort nach der Universitätsstadt selbst. Hier wurde ihm von ihm unbekannten Persönlichkeiten mitgetheilt, daß einige von Kilwardby verbotene Sätze wieder vorgetragen wurden[7]). Mit Zustimmung der Magistri[8]) und Vorwissen des Diöcesanbischofes[9]) erneuerte er daher in einer öffentlichen Ansprache (in publico sermone[10]) das Verbot Kilwardbys; jedoch nur in der Weise, daß die Sätze nicht mehr gelehrt werden sollten, bis eine erneute, sei es durch ihn, sei es durch eine an höherer Stelle vorgenommene Prüfung derselben festgestellt sei, ob einer oder der andere der Sätze freigegeben werden könnten[11]).

3. Bei der erwähnten Erneuerung des Verbotes Kilwardbys machte Peckham vorzüglich auf das Gefährliche eines der verurtheilten Sätze aufmerksam, welcher die Einheit der Wesensform im Menschen betraf. Hiedurch bezeichnete er überhaupt das eigentliche Ziel seiner Maßnahme.

Dieser Satz war eines der meistumstrittenen Theoreme der neuen durch den seligen Albert und den hl. Thomas in der Pariser Domini-

---

[1]) S. 178—180. [2]) S. 175. [3]) S. 176. [4]) Zudem hatte Kilwardby sein Registrum mit sich nach Viterbo genommen; s. Peckhams Registrum ed. Martin II 550. [5]) S. 176 f. [6]) Der eben damals in Osney lebende Chronist Thomas Wikes berichtet in seinem Chronicon (in Gale, Historiae anglicanae scriptores quinque, II 112) zum J. 1284: Dominica proxima ante festum omnium sanctorum, videlicet crastino apostolorum Simonis et Judae frater Johannes de Pecham Cantuariensis archiepiscopus visitavit canonicos Oseney et consummato visitationis officio, convocatis in praesentia sua omnibus magistris Oxoniensibus XXX opiniones erroneas et ridiculosas, quas iidem magistri minus sane sentientes introduxerant contra documenta veterum philosophorum et sustinere nitebantur, quasque praedecessor suus frater Robertus Killewardby dudum reprobaverat, iterato reprobavit et in perpetuum condemnandas fore decrevit. — Daher schreibt Peckham am 10. Nov. ‚nuper‘, s. oben S. 174. [7]) S. 174 176. [8]) S. 182. [9]) S. 176 180. [10]) S. 176. [11]) S. 174—176 181.

canerschule ausgebildeten Richtung, welche ich oben als Aristotelismus bezeichnete. Peckham war schon während seines Aufenthaltes in Paris (gegen 1270) mit Giraud d'Abbeville einer der hervorragendsten Vorkämpfer der älteren mehr am hl. Augustinus festhaltenden Richtung und daher ein entschiedener Gegner des hl. Thomas auf wissenschaftlichem Gebiete. Die Ruhe und Mäßigung, mit welcher der Heilige bei den öffentlichen Disputationen auf die in etwas lebhaftem Tone vorgebrachten Angriffe seines Gegners antwortete, waren selbst vierzig Jahre später noch im Gedächtnis der Zeugen des Heiligsprechungsprocesses. Einer der gewichtigsten derselben sagte aus: se audivisse a pluribus fratribus praedicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputabat Parisius, ubi erat frater Joannes de Pizano ordinis fratrum minorum, qui fuit postea archiepiscopus Cantuariensis, quantumcunque dictus frater Joannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humilitate respondit[1]).

Die vom Aquinaten verfochtene Richtung stieß anfangs selbst in der Oxforder Dominicanerschule auf entschiedenen Widerstand. In ihr waren ohne Zweifel die dem Augustinismus angehörigen Lehrmeinungen Kilwardbys noch herrschend[2]). Erst infolge der vom General-Capitel von 1278 angeordneten Sendung zweier Visitatoren[3]) kamen auch hier die Sätze des hl. Thomas zur Annahme, ja 1284 erboten sich bereits die Lehrer dieser Schule, alle Sätze des Heiligen gegen jedermann zu vertheidigen[4]). Um sie in dieser Stimmung zu bestärken, dazu trug ohne Zweifel das Vorgehen Peckhams viel bei; denn offenbar zielte dasselbe trotz aller gegentheiligen Betheuerungen[5]) in erster Linie auf den Satz von der Einheit der Wesensform im Menschen und überhaupt auf die vom Dominicanerorden seit 1278 als Ordensdoctrin adoptierte neuere aristotelische Richtung ab[6]).

Daß hierauf die Hauptabsicht Peckhams gerichtet sei, war schon vor der Ankunft desselben in Oxford ruchbar geworden. Es hatten deshalb die Brüder des dortigen Convents ihren Provincialprior von der drohenden Gefahr bereits benachrichtigt. Dieser machte sofort die Sache des Heiligen zu seiner eigenen und vertheidigte sie mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln.

---

[1]) Acta SS. 7. Martii Processus Inquisitionis cap. 9 n. 77. [2]) Ich kann also in diesem Punkte Quetif-Echard, Scriptores ord. praed. I 435 nicht beistimmen, wenn sie diesen Widerstand dem Einflusse Peckhams zuschreiben; einen solchen Einfluß auf die Oxforder Dominicanerschule dürfte doch wohl der Franciscaner-Magister nicht besessen haben. Doch hierüber weiteres an einer andern Stelle. [3]) Vgl. Quetif-Echard l. c. [4]) S. oben S. 175 181. [5]) Oben S. 181 184. [6]) Oben S. 186.

Das Verbot Kilwardbys war 1284 ohne Zweifel noch zu Recht bestehend und auch Peckham war als Metropolit zur Erneuerung desselben vollauf berechtigt. Es ist eben jeder Bischof innerhalb seines Sprengels der geborene Hüter der Glaubensreinheit und ist deshalb mit der zur wirksamen Handhabung dieser Obliegenheit unerläßlichen Vollmacht ausgestattet[1]). Allerdings hat seine Entscheidung nur für seinen Sprengel bindende Kraft und kann von dem obersten Hirten reformiert werden. An diesen steht daher von der bischöflichen Behörde der Recurs frei; doch behält bis zum Austrag der Berufung die getroffene Entscheidung ihre Geltung und muß den schuldigen Gehorsam finden.

Von diesem Rechtsmittel machten die Brüder des Oxforder Dominicanerconvents sofort am Tage nach jener Ansprache Peckhams Gebrauch und legten gegen das Verbot Berufung an den Papst ein. Ferner führte der Provincialprior an der Vigil des Festes der hl. Katharina (24. Nov. 1284) in einer Versammlung der Universität Klage gegen die Metropoliten, wobei er sich auf eine bei Gelegenheit der Weihe des Bischofs Walter Scammel von Salisbury (22. October 1284) mit ersterem gepflogenen Unterredung berief.

Bereits am 7. December suchte Peckham in einem Briefe an den Kanzler von Oxford (n. 4) in gereiztem Tone die Ausführungen des Priors zu widerlegen. Dieser oder einer seiner Untergebenen antwortete in einem anonymen Flugblatt, über welches der Erzbischof in einem Schreiben vom 1. Juni 1285 (n. 6) Klage führt. Selbstverständlich hielt er sein Verbot aufrecht, bedrohte die Zuwiderhandelnden mit Proceß und kirchlichen Strafen und forderte den Kanzler und den Bischof von Lincoln zur Wachsamkeit und zu energischem Einschreiten auf. Endlich verurtheilte er am 30. April 1286 in einer öffentlichen Versammlung in St. Mary le Bow in London im Beisein der Bischöfe von Lincoln, Worcester und Hereford acht Lehrsätze[2]), nämlich den Satz von der Einheit der Wesensform im Menschen und sieben Folgerungen, welche sich, wie er annahm, aus demselben ergeben[3]). Dies ist das letzte diesen Streit

[1]) Daran ändert auch die Thatsache nichts, daß in neuerer Zeit in vielen Fällen solche Fragen an die zustehende römische Congregation überwiesen werden. [2]) Registrum Jo. Peckham ed. Martin III 921; vgl. auch *Henricus de Knython* (c. 1395), Chronica de eventibus Angliae (in Twysden, Historiae anglicanae scriptores antiqui II 2467). [3]) Vielleicht haben wir mit dieser Verurtheilung folgende Notiz aus Johannes Capgraves' († 1484) Chronicle of England in Verbindung zu bringen. In ihr (in den Chronicles and memorials n. 1 p. 167) heißt es zum J. 1286: In that same zere a frere prechoure cleped Richard Crapwelle was cleped be the archbishop for to answere to certeyn simpil opiniones, whech he held; and whan he cam to answere, he coude not redily defende his part; wherefor his articles were condempned. There was the provincial of the ordre allegging for him here exempcion, who thei

betreffende Actenstück, welches mir bekannt ist. Von einer Zurücknahme des Verbotes, wie eine solche in Paris mit Bezug auf die Lehrentscheidung von 1277 im Jahre 1324 erfolgte, konnte ich bisher keine Spur entdecken.

Uebrigens machte die zwischen Peckham und dem Dominicanerprovincial bestehende Spannung bald einer versöhnlicheren Stimmung Platz. Bereits in dem Jahre 1288 finden wir aus Anlaß der Abhaltung eines Provincialcapitels ein sehr freundliches Schreiben des Erzbischofs[1]), in welchem er dem Prior für die seiner Herde durch das Predigtamt gewährte Unterstützung und die ihm durch den Prior des Londoner Conventes zugesicherte Gebetshilfe dankt und die Versicherung gibt: si quid autem apud nos voluerit vestra religio, paratos nos invenietis in caritatis et veritatis brachiis suscipere cum effectu.

Doch kommen wir nun zu unserm eigentlichen Gegenstand: den in diesen Briefen enthaltenen Beiträgen zur Geschichte der Scholastik.

4. Am interessantesten ist in dieser Beziehung eine Stelle des sechsten Briefes[2]), an welcher Peckham die sich damals bekämpfenden Richtungen etwas genauer charakterisiert. Dem, wie er sagt, vor etwa zwanzig Jahren, also um 1264, erstandenen Aristotelismus stellt er den zumal durch die ältere Franciscanerschule des Alexander von Hales und des hl. Bonaventura vertretenen Augustinismus entgegen, wobei er die wichtigsten der strittigen Lehrpunkte aufzählt. Ich sage: der ältern Franciscanerschule, denn an einer ebenfalls sehr beachtenswerthen Stelle, spricht Peckham deutlich genug aus, daß er mit der von den Oxforder Lehrern seines Ordens (1284) eingeschlagenen Richtung nicht mehr einverstanden war; sie hatten ihm schon zu viel von der neuern aristotelischen Schule in sich aufgenommen. Daher warnt er in einem Schreiben an den Kanzler[3]) ganz allgemein vor den claustrales und empfiehlt, sich an die ältern doctores seculares zu halten. Auch versichert er ausdrücklich, daß er jene Erneuerung der Lehrentscheidung Kilwardbys ohne Vorwissen seiner Ordensbrüder vorgenommen habe[4]).

Auch in dem Briefe an die Cardinäle[5]) kennzeichnet er noch einmal kurz die beiden Parteien und macht nachdrücklichst auf die Gefahren aufmerksam, welche nach seinem Dafürhalten infolge dieses Abgehens vom hl. Augustinus der Glaubensreinheit drohten[6]).

5. Sehr deutlich tritt der heftige Widerwille Peckhams gegen die Ansicht von der Einheit der Wesensform im Menschen hervor. Derselbe war schon alten Datums. Er erblickte eben in diesem Philosopheme die

---

were immediatly undir the pope; wherfore he appeled fro the bishop, but withinne few dayes the matter was put to silens.

[1]) Ed. Martin III 958. — Dasselbe freundliche Verhältnis hatte auch schon früher bestanden, vgl. aaO. II 724 742. [2]) Oben S. 186. [3]) Oben n. 1 S. 176. [4]) S. 179. [5]) S. 180. [6]) S. 181 186.

Quelle, höchst verwerflicher die Glaubensreinheit trübender Irrthümer[1]; daher hielt er sich unter schwerer Sünde zum energischen Einschreiten gegen diese Lehre für verpflichtet[2]). Die von Kilwardby, dem berühmtesten Lehrer der Oxforder Dominicanerschule, ausgesprochene Verurtheilung bot ihm hiezu eine äußerst günstige Veranlassung.

Nach Peckham[3]) war diese Lehrmeinung von zwei magistri saeculares aufgebracht worden, welche jenseits der Alpen, also wohl in Italien, fern von ihrer Heimat ein trauriges Ende fanden. Er bezeichnet diese Ansicht als eine ganz neue, da bis vor kurzem die ganze Welt die gegentheilige festhielt[4]); versichert, dieselbe sei in seiner Gegenwart in verschiedenen Ländern von den berufensten Lehrern verurtheilt worden[5]). Allerdings gibt er zu, dieselbe sei vom hl. Thomas gelehrt worden, doch versichert er als Augenzeuge[6]), der Heilige sei ihretwegen vom Bischof von Paris, von den übrigen Magistri, ja von seinen eigenen Ordensgenossen aufs schärfste angegriffen worden, und habe infolge dessen in seiner Demuth diese, sowie seine übrigen Lehrmeinungen dem Urtheile der Pariser Magistri anheimgegeben[7]) Ja bei dieser Gelegenheit will Peckham selbst den Heiligen, soweit dies ohne Schädigung der Wahrheit geschehen konnte, nach Kräften vertheidigt haben[8]), obwohl er an allen Orten, wo er als öffentlicher Lehrer gewirkt habe, zu Paris, Oxford und an der römischen Curie, für die gegentheilige Meinung eingetreten sei[9]).

6. Wichtig, wenngleich infolge ihrer zu knappen Fassung nicht ganz klar, ist die Mittheilung Peckhams über die Pariser Lehrentscheidung vom 7. März 1277, durch welche unter anderm auch die Ansicht des Aquinaten über das Individuationsprincip betroffen wurde. Er gibt dem Dominicanerprior gegenüber zu, daß der Proceß über die Lehrmeinungen des hl. Thomas an der römischen Curie anhängig sei. Hiebei erzählt er, als Bischof Stephan Tempier von Paris auf den Rath der Magistri in eine genauere Untersuchung der Lehre des Heiligen eintreten wollte, sei ihm während der Sedisvacanz nach dem Tode Johannes XXI von einigen Cardinälen die Weisung zugegangen, er solle bis auf weiteres von seinem Vorhaben abstehen[10]).

Da die Abmahnung der Cardinäle in die Zeit der Sedisvacanz vom 16. Mai bis 25. November 1277 fällt, kann es sich offenbar nicht um die von Stephan Tempier auf die ausdrückliche Aufforderung Johannes XXI bereits am 28. Januar 1277 verurtheilten Sätze handeln[11]).

---

[1]) S. 175. [2]) AaO. [3]) AaO. [4]) S. 178. [5]) S. 175. [6]) S. 181. [7]) S. 181 185. [8]) S. 185. [9]) AaO. [10]) Oben S. 179. [11]) In D'Achery, Spicilegium 1. ed. VIII 642 zum Jahre 1279: Frater Joannes de Pecham Cicestrensis diocesis, ordinis minorum venit in Angliam a domino papa in Cantuariensem archiepiscopum consecratus. Hic Parisius in theologia rexerat et Oxoniae lectiones suas resumpserat, deinde minister provincialis Angliae ac tandem lector palatii in Romana curia factus fuit. Qui ordinis sui zelator erat praecipuus, carminum dictator egregius, gestus affatusque pompatici, mentis benignae, et animi admodum liberalis.

Wie es scheint, müssen wir also annehmen, Bischof Stephan habe nach dieser ersten Lehrentscheidung vom 28. Januar die Absicht gehabt, noch weitere Sätze des hl. Thomas in Untersuchung zu ziehen und nöthigenfalls das Verbot noch weiter auszudehnen. An der Ausführung dieses seines Vorhabens wurde er jedoch durch jenes oben erwähnte Schreiben der Cardinäle gehindert, welches die Prüfung dieser Angelegenheit dem päpstlichen Stuhle vorbehielt.

7. Das Vorgehen und die in diesem Streite eingehaltene Taktik, sowie der Ton der Schreiben zeigen uns in einem kleinen, aber deutlichen Spiegelbild das ganze Wesen des in seiner Zeit immerhin hervorragenden Kirchenfürsten: einen seiner Geisteskraft, seiner erhabenen Stellung und der idealen Höhe seiner Ziele sich tief bewußten Mann; allerdings verrathen sie uns auch, daß wirklich, wie der Dominicanerchronist Nik. Trivet richtig bemerkt, in dessen Stil und Auftreten selbst für seine, in dieser Beziehung keineswegs zartfühlende Zeit, etwas Pompastisches lag.

Franz Ehrle S. J.

Halitgars Bußordnung in der Hamilton-Handschrift 290. F. Maaßen hat 15 Hss. der Canonensammlung von Halitgar in der „Geschichte der Quellen und der Literatur des canon. Rechtes" 1, 863 verzeichnet, H. J. Schmitz in seinem Werke über die Bußbücher (S. 721 Cod. Par. lat. 8508) eine 16. nachgewiesen. Die bei Maaßen unter Nr. 4 und 7 genannten enthalten nur einzelne Bücher; 6 weitere Hss., in welchen nur größere oder kleinere Bruchstücke von Halitgars Sammelwerk sich finden, sind abermals bei Schmitz S. 470 und 720 aufgeführt. Im Nachfolgenden soll gezeigt werden, welche Bedeutung der Hamilton-Hs. 290 der kgl. Bibliothek zu Berlin in Bezug auf Halitgar zukommt.

Im englischen Auctionskatalog der Hamilton-Sammlung steht bei Nr. 290 nichts weiter, als Poenitentiale Halitgari Saec. XI, und auch W. Wattenbach hat sich auf diese Notiz beschränkt, (im N. Archiv 8 (1882) 338 vgl. 329). P. Hinschius und K. Müller haben eine Reihe von Hss. gedachter Sammlung besprochen in Briegers Ztschr. f. KGesch. 6 (1883) 193—246 und 247—282. Die Hs. 290 lag aber außerhalb der beiden Gruppen, welche da untersucht werden sollten, weil sich Hinschius auf die damals dem Berliner Kupferstichcabinet zugewiesenen Hss., Müller auf die kirchengeschichtlichen beschränkte.

Es ist Hamilton 290 eine Pergament-Handschrift 200 × 110 mm, nach gewöhnlichem Schema liniert, 23 Zeilen im Durchschnitt auf jeder Seite. Die Minuta erecta der liturgischen Bücher ohne andere als die von je üblichen Abkürzungen ist von den Rubra unterbrochen, die in zierlicher Capitalis rustica ausgeführt sind. Ein früherer Besitzer, der die Hs. im Jahre 1778 kaufte, notierte auf dem ersten Schmutzblatt den Kaufschilling und fügte hinzu: videtur codex hic ad seculum XI

pertinere. Vielleicht ist dieser Vermerk für den englischen Katalog maßgebend gewesen. Ein bedeutender Palaeograph, den ich um seine Meinung befragte, bestärkte mich in der Ansicht, daß die Datierung des Auctionskatalogs auch um ein halbes Jahrhundert mindestens (S. X ex.) hätte hinaufgeschoben werden können. Als die Hs., wie es scheint, im vorigen Jahrhundert, mit einem gepreßten Ledereinband versehen wurde, sind die Quaternionen in unheilbare Verwirrung gerathen. Die Foliierung hat darauf keine Rücksicht genommen.

Die Hs. ist zumal deshalb beachtenswerth, weil in unmittelbarem Zusammenhang mit dem vorangehenden zweiten und dem nachstehenden dritten Buche der Canonensammlung Halitgars ein Ordo poenitentiae eingeschoben ist, der bislang in keiner Ausgabe des Halitgar erwähnt oder gedruckt wurde.

Die Hamilton-Hs. enthält die bekannten 5 Bücher der Canonensammlung; aber nicht das 6. Buch, das sog. Poenitentiale. Da es jedoch am Schluß der Vorrede heißt: sextus quoque ponitur libellus .. adsumptus ex scrinio romanae ecclesiae (fol 63r°), so darf man diesen Codex nicht als eine Hs. der unvollständigen Bußordnung Halitgars in 5 Büchern ansehen; es ist eine unvollständige Hs. des vollständigen Halitgar in 6 Büchern. Es scheint mir überhaupt, daß die Annahme einer zweifachen Ueberlieferungsgruppe, eines Bußbuches in 5, und einer Bußordnung in 6 Büchern, (letztere mit dem de scrinio romanae ecclesiae genommenen Poenitential als 6. Buch) nicht durch den thatsächlichen Bestand der Ueberlieferung verbürgt, sondern durch die Zufälligkeiten der Editionsgeschichte veranlaßt ist.

Es war nämlich eine Canonensammlung in 5 Büchern, ohne jeden Hinweis auf das scrinium romanae ecclesiae, die Canisius 1604 in Antiq. lect. V, III. 227 zuerst herausgab[1]) nach dem St. Gallener Codex 570, wie Wasserschleben behauptet. Nur ein kurzes Excerpt des 6. Buches fand sich da (die Bußordnungen der abendländischen Kirche, 1851 S. 360 Anm. 1). Zwölf Jahre später veröffentlichte P. Stevartius im Tomus singularis Buch 6 mit der Vorrede addidimus. Dom. Menard publicierte 1642 eine andere Recension, dieselbe, welche wenig später in Morinis Werk über die Geschichte der Bußdisciplin gedruckt wurde. Wiederholt ist die Ausgabe Dom. Menards in der Maurineredition der Werke Gregors des Großen von 1705 Bd 3 Sp. 462 ff. in der Bibl. max. PP. Lugd. 14, 908 ff. und bei Migne PL 78, 449. Auch die Sammlung von Gallandi brachte einen Neudruck, den man im 105. Bd von Migne wiederfindet. Außerdem steht Halitgar in 5 Büchern

---

[1]) So muß man aus den betreffenden Angaben der zweiten Ausgabe schließen. Aus der ersten vermochte ich es selbst nicht zu constatieren. Eine freundliche Mittheilung des H. Prof. Dr. Kreuzwald zu Köln brachte Bestätigung und gab Gewißheit.

bei Zaccaria Bibliotheca ritualis Rom 1776 Bd 1 S. 253 ff. Die Neubearbeitung der Antiq. lect. durch Basnage nahm den Halitgar in 5 Büchern auf, dahinter das 6. Buch in den beiden Recensionen und den „Auszug" II 2, 88—142. H. J. Schmitz edierte nach einem bis dahin nicht beachteten Codex (Par. lat. 8508, im alten Katalog Bd 4 S. 460 als auctore anonymo bezeichnet) das vierte und fünfte Buch (Bußbücher S. 721 ff.). Das Poenitentiale oder Buch 6 haben Wasserschleben und Schmitz neuerdings aus zwei verschiedenen Quellen geschöpft, aus dem Codex von St. Gallen 676 (Wasserschleben, Bußordnungen S. 360 als pseudoromanum) und Cod. Monac. 3909 (Schmitz, Bußbücher S. 470 ff.).

Scheidet man nun aber mit den bereits als fragmentarisch bezeichneten Hss. bei Maaßen 4 und 7 aus demselben Grunde auch noch Maaßen 5 und 14 aus, dann bleiben Maaßen 1 2 3 6 8 9 10 11 12 13 15; dazu der von Schmitz nachgewiesene Codex Par. lat. 8508, endlich die Hamilton-Hs. 290; im ganzen 13 Hss.

Von diesen 13 Hss. enthält nur Maaßen 3 (Cod. Bamberg. A. I 35 S. IX, von Maaßen nicht gesehen, aus „Jäck, Beschreibg. der Bibl. v. Bamberg S. 83" — mir nicht zugänglich — übernommen) blos die Sammlung in 5 Büchern und gar nichts von 6. Aber die Hs. ist am Schlusse defect. Wie viel verloren gieng, dürfte wohl nicht nachweisbar sein. In allen übrigen Hss. ist entweder das vollständige 6. Buch (Maaßen 6 9 10 11 12 13 15 und Schmitz' Cod. Par. lat. 8508) oder Excerpte daraus: Maaßen 1 2 (St. Gallen 277 und 570; G. Scherrer, Verz. S. 105 und 184) oder endlich blos die Vorrede mit dem Hinweis auf Buch 6, dem römischen Archiv entnommen: Maaßen 8, Cod. Veronensis XXIII (so in der „Gesch. d. Quellen" u. s. f. S. 864; nach Wiener Sitzgsber. 53 (1866) 426 muß die Signatur LXIII lauten) und die Hamilton-Hs. 290. Die handschriftliche Ueberlieferung kennt also das Sammelwerk Halitgars nur in 6 Büchern als ursprünglicher Gestalt, wie ja auch Flodoard ausdrücklich bezeugt (Hist. eccl. Rhemensis II, XIX; Migne 135, 128), Halitgar von Cambrai habe eine Bußordnung in 6 Büchern geschrieben.

Wie schon erwähnt wurde und genugsam bekannt ist, gibt Halitgar selbst an, woher er das Poenitentiale hatte: aus dem Archiv der römischen Kirche. Bei der Stellung, die Wasserschleben in der Controverse über das römische Bußbuch einnahm, mußte diese Quellenangabe ihm lästig sein. Kurzer Hand wurde sie als „pseudoisidorischer Kunstgriff" des Halitgar beseitigt (Bußordnungen S. 58). Schmitz hat vortrefflich nachgewiesen, daß man mit besserem Rechte von einem pseudokritischen Mißgriff Wasserschlebens sprechen dürfte. Aber eben um dieser Controverse willen ist Hamilton 290 mit seinem eigenthümlichen Ordo poenitentiae sehr interessant.

Der Hinweis auf das römische Archiv findet sich bei Halitgar an zwei Stellen, in zwei verschiedenen Fassungen:

a) vor dem Beginn von Buch 6. Es ist das addidimus huic operi .. bis forsitan inveniet explicata, wie es bei Canisius-Basnage II 2, 132 aus Stevart, bei Migne 105, 693 nach Gallandi, von Menard in den Noten zum gregorianischen Sacramentar (Ausg. v. 1705, Bd 3 S. 462; Bibl. max. Lugd. 14, 926; Migne 78, 450), von Morini (Com. hist. de Sacr. Poen. Antwerpen 1682, Anhang S. 6), von Wasserschleben (Bußordnungen S. 82 Anm. 4), endlich von Schmitz (Bußbücher S. 466) gedruckt ist.

Die andere Fassung b) steht am Schluß der allgemeinen Vorrede zum ganzen Werke. In wie vielen Hss. sie sich vorfindet, läßt sich nach dem darüber bei den genannten Herausgebern Mitgetheilten mit Sicherheit nicht sagen. Jedenfalls steht sie in fünf Hss. und zwar

1) im Codex Corbejensis des Dom. Menard (Opp. S. Greg. 1705, Bd 3 S. 462; Bibl. max. Lugd. 14, 909; Migne 78, 449);

2) im Codex Veronensis LXIII (nach der Signatur in Maaßens Bibl. iuris can. ms. Wiener Sitzgsb. aaO.);

3) in der Hs. von Novara LXXI (bei Maaßen, Gesch. d. Quellen S. 865 f. unter den Halitgar-Hss. bei Maaßen Nr. 6;

4) in der Hs. 506 der Genter Universitätsbibliothek fol. 15r°. Die Angabe des St. Genois'schen[1]) Kataloges (unter Nr. 551), auf fol. 76v° schlöße Halitgars Werk in dieser Hs., muß auf einem Versehen beruhen, da die Hs. vielmehr ganz vollständig ist;

5) in der Hamilton-Hs. 290 fol. 63r°. Den Wortlaut dieser Fassung hat Maaßen aus 2) und 3) mitgetheilt; in 4) und 5) habe ich ihn verglichen und (mit Ausnahme einer orthographischen Abweichung in 5) übereinstimmend gefunden[2]).

Auffallend ist der Ausdruck der Fassung a) addimus etiam . . poenitentialem romanum *alterum*. Man frägt vergeblich, wo das erste sein soll. In der Hamilton-Hs. 290 erklärt sich das besser. Der Ordo poenitentiae könnte gemeint sein. Es wird sich zeigen, daß er nachgerade römisch genug ist. Allerdings muß es befremden, daß er sich blos in dieser Hs. vorzufinden scheint. Er mag aber vielleicht in einer oder der anderen übersehen sein, zumal nur sehr summarische Beschreibungen vorliegen. Wie dem auch sei, in Hamilton 290 kann er nicht wohl als späterer Zusatz angesehen werden. Denn wenn er auch in der Inhaltsangabe des ganzen Werkes nicht verzeichnet wird, so ist dies ja das 6. Buch ebensowenig und dennoch steht dessen ursprüngliche Zugehörigkeit

[1]) Catalogue méthodique et raisonné des Ms. de la bibliothèque de la ville et de l'université de Gand par le baron J. de St. Genois. Gand 1849—1882. S. 384. Die Hs. 506 stammt aus St. Maximin. [2]) Die zwei letzten Worte heißen blos bei Menard oportet prodesse, in 2 3 4 5 poterit prodesse.

sowohl durch die Schlußworte der allgemeinen Vorrede (sextus quoque ponitur libellus) fest, wie durch das Zeugnis Flodoards. Vor allem ist aber geltend zu machen, daß dieselbe Hand das Ganze schrieb. Es ist aber auch kein späterer Zusatz derselben Hand anzunehmen. Nichts spricht dafür, die nachstehende Erwägung aber dagegen. Auf fol. 29r° in der Mitte liest man: Explicit liber secundus. Auf dem Verso oben: Incipit ordo poenitentiae. Wäre es ein späterer Zusatz, müßte das Verso ursprünglich frei geblieben sein. In den anderen Fällen aber, wo ein Haupttheil schließt, finden wir in dieser Hs. wohl meistens die übrige Seite frei, auf der das explicit steht, während das Verso immer zur Fortsetzung benützt wurde. An die erste Seite des Ordo poenitentiae fol. 29v° schließt sich die Fortsetzung fol. 11r° ff. Sie füllt den da beginnenden Quaternio Fol. 11 bis Fol. 18.

Inhaltlich weicht der Ordo von den ordines oder rationes ad dandam poenitentiam vollständig ab, die Wasserschleben in den „Bußordnungen" veröffentlicht hat (S. 387 422 ff. u. a.). Er besteht aus zwei Theilen, dem Ordo für die Aufnahme des Büßers und der Reconciliationsmesse. Fast wörtlich stimmt er in beiden Theilen aber mit zwei anderen Beichtordnungen überein: 1) mit der, welche Morini aus seinem Codex Siculus im Anhang des angeführten Werkes (oben cit. Ausg. 29), und 2) mit der, welche Schmitz aus dem jetzt verschollenen Codex E 15 der Vallicellana in Verings Archiv f. KRecht Bd 33 (1875) N. F. 27 S. 22 ff. und wiederum „Bußbücher" S. 239 ff. abgedruckt hat. Der zweite Theil, die Reconciliatiosmesse, findet sich mit fast völlig übereinstimmendem Text freilich auch anderwärts. So bei Martène De ant. eccl. rit. Ausg. in Fol. Antwerpen 1763 Bd 1 S. 289. Während in Hamilton 290 beide Theile, Beichtordo und Messe, unmittelbar aufeinander folgen, steht in Vallicellana E 15 der Beichtordo vor dem Context des ganzen Bußbuches, die Messe am Ende.

Ich weise nun die Uebereinstimmung im einzelnen nach, indem ich vornehmlich den Codex der Vallicellana berücksichtige. Denn die Hs. der Vallicellana hat H. J. Schmitz genau beschrieben und wiedergegeben, während vom Codex des Morini mir nichts weiter bekannt ist, als daß er aus Catania stammt und in der Bibliothek des Cardinals Barberini von Lucas Holstenius für Morini benützt wurde.

Der Text A (Vallic. E 15; Schmitz, Bußbücher S. 239 ff.) beginnt mit der Ueberschrift: Ordo ad dandam poenitentiam. Der Text B (Hamilton 290 Fol. 29v°, Fol. 11r° ff.) hat: Ordo poenitentiae. Ob die Ueberschrift des Textes C (Codex Siculus bei Morini Anhang S. 29), Ordo poenitentiae ad mortem sich im Codex findet, oder von Morini bezw. L. Holstenius herrührt, kann fraglich scheinen.

Das erste Gebet, wörtlich gleich in A und B, fehlt in C. In B folgt eine zweite Oration, die wieder nur in C vorhanden und fast gleichlautend ist mit dem ersten Gebet in Mabillons Ordo romanus X ad

dandam poenitentiam (Museum ital. 2, 1724, p. 107). Nämlich (nach B fol. 11r° ‖ alia ‖ *Dne ds. omps., qui non uis mortem peccatoris sed ut conuertatur et uiuat[1]), propitius esto mihi peccatori et suscipe orationem meam, quam pro famulis et famulabus tuis, peccata sua confiteri cupientibus, ante conspectum clementiae tuae humiliter effundo, ut pariter eos et a peccatis exuas et in futuro ab omni crimine illesos custodias.

Die nun folgende Rubrik lautet in B: ‖ cum prostrauerit se poenitens, dicat sacerdos: *xpe audi nos, ter. Post letanias versus ‖ Ego dixi u. s. f. In dem weiter unten folgenden Gebet: Deus cui proprium haben B und C statt venientem: et ueniam. Eigenthümlich ist, daß diese Veränderung, die man für einen Schreibfehler halten möchte, auch im Codex Aquensis sich findet, welchem Martène den XV. Ordo entnahm (De ant. eccl. rit. ed. cit. 1, 292). Nach den drei Texten (A, B und C) soll der Priester nun die ersten zehn (bezw. 5) Verse dreier Psalmen beten; und zwar folgt nach dem Text A auf jeden Psalmtheil: Gloria Patri mit Kyrie eleison, Pater noster, Capitula und eine Oration. In B und C folgen die drei Psalmenanfänge unmittelbar aufeinander, dann einmal Gloria Patri mit dem Uebrigen, dann wiederum 3 Orationen ohne Unterbrechung. In B ist das meiste im einzelnen klarer angegeben und richtiger geschrieben, als in A. So ist das quem sanguine bei Schmitz S. 239 Z. 5 v. u. unverständlich. In B heißt es fol. 11v° richtig quoniam (= qm) sagittae. Die Psalmen sind Vulg. 37 und 50 bis V. 11 einschließlich, Ps. 102 bis V. 5 einschl. In A ist hier auch eine Zeile ausgefallen, wodurch der Sinn gestört wird. Für publicani precibus benignus aspira (Schmitz S. 240 Z. 9 v. o.) ist nach B zu lesen: publicani precibus et confessione placatus es; tu huius dne precibus benignus aspira. Für de lacu fecis (A bei Schmitz S. 241 Z. 4 v. o.) haben B und C richtig (weil es aus Ps. 39, 3 genommen ist): de lacu miseriae et de luto fecis. Statt confessus (A Schmitz S. 241 Z. 12 v. o.) lesen B und C besser conuersus.

Auf die drei Gebete: Domine Deus noster, qui offensione, Deus qui confitentium tibi, Exaudi Domine supplicum preces . . ut quos conscientiae folgt im Poen. Vallic. (A), wie im Codex Siculus (C) und in Halitgars Ordo (B) ein viertes: Praeveniat hunc. B und C haben statt venia (A): misericordia tua. Weiter lediglich in B ein fünftes: Da nobis Domine, ut sicut publicani precibus. Dieses Gebet kommt in den Bußordnungen sehr häufig vor. Man vgl. etwa Martène, De ant. eccl. rit. ed. cit. 1, 275 280 285. Aber es findet sich kaum je in völlig übereinstimmender Fassung. Fast immer ist es

---

[1]) Die von den mittelalterlichen Schriftstellern meist so citierte Stelle lautet nolo mortem *impii* etc. Ezech. 33, 11.

mit grammatischen Fehlern oder syntaktischen Unebenheiten behaftet. Im Ordo Halitgars (B) erscheint das Gebet in der Reconciliationsmesse noch ein zweitesmal. Es stimmt nicht einmal der Wortlaut dieses Gebetes an der ersten und zweiten Stelle in demselben Ordo. In den bisherigen Drucken lautet der Schluß ut .. rursus coelesti gloriae mancipetur. Gienge das gloriae mancipari noch an, so befremdet das rursus um so mehr. Im Text B heißt es Fol. 12v° rursus coelesti militiae mancipetur.

Erwähne ich noch, daß der Satz: quae diabolo instigante operatus es (A Schmitz S. 240 Z. 9 v. u.) in B und C fehlt, so sind die Unterschiede der drei Texte im ersten Theil dieses Beichtritus (bei Schmitz 241 Mitte) erschöpft. Im übrigen herrscht wörtliche Uebereinstimmung zwischen dem Poen. Vallicellanum, der Beichtordnung Halitgars und der des Codex Siculus.

In A folgt nun ein längeres Stück, das in B und C fehlt (das bekannte quotiescunque christiani), sodann das eigentliche Bußbuch mit seinen 133 Canones. Mit dem quotiescunque christiani beginnt Halitgar sein 6. Buch; er hat es also anderwärts verwendet. (Beide Recensionen haben es, vgl. Canisius-Basnage II 2, 121 und 133). Halitgars Beichtordnung in Hamilton 290 fährt gerade wie der Text C bei Morini fort (cit. Ausg. S. 29 D, post haec etc.). Die Uebereinstimmung mit A beginnt aber nicht erst wieder bei der Reconciliationsmesse.

Nach den vielen kirchenrechtlichen Satzungen, die das Poen. Vallic. enthält, nimmt es am Schluß die liturgischen Anweisungen wieder auf, die am Anfange nicht zu Ende geführt wurden: Tunc sacerdos cum poenitente prostratus etc. In A, B, C gleichlautend (Schmitz S. 341). Die oben begonnenen Psalmen werden nun zu Ende gebetet. Die zwei Orationen des Textes A (Schmitz S. 342) fehlen in B und C, dafür steht da das merkwürdige Rubrum (fol. 15r°): ‖ His dictis † signas eum de oleo sancto (C: in fronte), et dicis hanc orationem ‖ Benedicat te Deus omnipotens; vgl. Schmitz aaO.

Darauf folgt in Hamilton 290 abermals eine Rubrik: ‖ Mox subsequitur missa, quam sacerdos pro sibi confesso canere debet. ‖ Die ganze Messe ist bis zur Communio exclusive in A, B und C identisch, nur fehlt in C die ganze Präfation, welche A und B aufweisen[1]). B und C stimmen aber sonst bis zum Ende überein. Es ist dieselbe Reconciliationsmesse, die auch bei Martène aaO. 1, 289 zu lesen ist. Die drei Gebete, welche bei Martène unter Item alia missa abgedruckt sind, bilden auch den Schluß der Beichtordnung des Halitgar in der Hamilton-

[1]) B hat zwei Orationen (Collecten), A blos die erste. Einige ganz geringfügige Abweichungen des Textes B von A in der Präfation brauchen wohl kaum alle aufgeführt zu werden. Die bedeutendste ist B: transmigrare für transmutare A (Schmitz vorletzte Zeile der Präf.).

Hs. 290. Es geht ihnen hier das Rubrum vorauf (Fol. 18r°): || Post reconciliationem poenitentis canatur haec missa et communicetur poenitens iam reconciliatus. Introitum et omnia require in supra scripta Missa ||.

Schmitz hat den Zusammenhang des Poenitentiale Vallicellanum mit dem Halitgars nachgewiesen und die Verdächtigungen der Angabe Halitgars bezüglich des römischen Poenitentials als grundlos dargethan. Im Anschluß hieran däuchte es uns der Mühe werth, auch den zweifellosen Zusammenhang der beiden Beichtordnungen in der Hamilton-Hs. 290 und im Cod. Vallicell. E 15 festzustellen.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Englische Schutzschriften für die Hochkirche. Die Schrift des früheren Lord Kanzler Earl Selborne, eines der besten Juristen Englands: A Defence of the Church of England, London 1886, hat viel Aufsehen erregt. Sie bemüht sich zu zeigen, daß die englische Staatskirche ein Recht auf das Kirchenvermögen habe und daß es eine ungerechte Gewaltthat von Seiten des Staates wäre, dem Drängen der Nonconformisten nachzugeben. Zuerst wird allen Ernstes der historische Beweis versucht, daß die Hochkirche die ursprüngliche, von dem heiligen Augustin eingeführte Kirche sei, daß dieselbe einfach die Auswüchse und Mißbräuche, welche unter den Päpsten auch in die englische Kirche eingeschlichen, abgestellt habe. Selborne geht noch weiter und behauptet, auch kein Stein sei an dem Gebäude der Kirche verrückt worden, keine Lehre verloren gegangen. Dieser ganze erste Theil enthält die gröbsten historischen Verstöße. Aber auch der zweite juristische Theil und die Beweisführung des Verfassers ruht auf ganz falschen Voraussetzungen und auf Verwechselungen. Die englische Hochkirche wird mit der wahren katholischen Kirche identificiert, es fand keine Uebertragung des katholischen Kirchenvermögens an eine förmliche Genossenschaft, keine Beraubung der Bekenner der alten Religion statt usw. Um nur das zu bemerken, man sieht nicht ein, wie die englische Kirche, die ja den Staat als höchsten Richter in Glaubenssachen anerkennt und den Entscheidungen eines weltlichen Gerichtshofes sich unterwirft, dem Staate das Recht, über die Kirchengüter zu verfügen, bestreiten kann. Sollte England, was doch nicht ausbleiben kann, ein paritätischer Staat werden, dann müssen alle Privilegien der Staatskirche fallen. Im dritten Theil werden die Verdienste der Kirche Englands eingehend erörtert, welche nach Earl Selborne so groß sind, daß dieselbe den Vergleich mit keiner andern Kirche zu scheuen braucht. Einzelne lobenswerthe Thatsachen werden aufgegriffen, und daraus wird eine Regel hingestellt, als ob der wahre Zustand der Hochkirche nicht männiglich bekannt wäre. Selbst Selborne meint, wo er die Folgen einer Einziehung der Kirchengüter sich vergegenwärtigt, hun-

derte von Pfarreien würden nach der Einziehung ihre Seelsorger verlieren und ganz verwildern. Die Katholiken und die Dissenters verwalten viele arme Pfarreien und statt sie aufzugeben, weil sie vom Staate nicht dotiert sind, gründen sie im Gegentheil immer neue. Die Anhänger der Hochkirche sind meistens weit reicher als die Katholiken und könnten, wenn sie ernstlich wollten, ihre Prediger eben so gut erhalten als die Nonconformisten.

Noch wunderlicher ist ein Werk von Joyce: Church in Convocation. Der Verfasser behauptet, daß die Aenderungen in der Lehre und den Gebräuchen zur Zeit Heinrichs VIII, Eduards VI, Elisabeths nicht von diesen Herrschern herrühren, sondern von den Versammlungen des Clerus. Die Parlamente und die Herrscher hätten diesen Beschlüssen nur Gesetzeskraft gegeben, aber nichts mit dem Zustandekommen derselben zu schaffen gehabt. Zum Glücke weiß Joyce auch, daß kein Geschichtschreiber vor ihm diese Entdeckung gemacht habe. Der despotische Heinrich legte allerdings dem versammelten Clerus Fragen vor oder ließ durch seine Creaturen Vorschläge machen; aber Bischöfe und Clerus wußten recht wohl, daß Widerstand strenge gestraft würde und so gaben sie in fast allen Fällen nach.

Alle Schutzschriften leiden an ähnlichen Mängeln, man entschuldigt, beschönigt, man weist auch die schlimmen Folgen einer Aenderung in der Stellung der Hochkirche hin; man möchte eben die Einkünfte und den Einfluß, welchen die Verbindung mit dem Staate gewährt, behalten.

Die Geschichte der Trennung von Rom behandelt auch Stubbs in seinen Vorlesungen über die Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit: Lectures on the Study of Medieval and Modern History. Oxford 1886. Die Partien über Heinrich VIII bieten nicht viel neues; seine Charakteristik des Despoten ist nicht gelungen. Man sieht, Heinrich verdient das Verdammnisurtheil und doch läßt sich nicht leugnen, daß er der Gründer der neuen Religion war; es muß mit Gewalt der Grund des Abfalles in den Gewissensscrupeln des Königs gesucht werden. Bemerkenswerth sind dagegen die Aufsätze in der Publication von Stubbs, die über das Mittelalter handeln. Auf diesem Gebiete ist er der anerkannte Meister, vertraut mit den Quellen, wie kaum einer seiner Landsleute, weit weniger beeinflußt von Vorurtheilen, als wenn er über die Neuzeit schreibt. Auch die Ehrenrettung Heinrichs VII ist mißlungen und parador. Stubbs ist vielmehr Geschichtsforscher als Geschichtschreiber und daher oft trocken.

Sein Nachfolger als Professor regius in Oxford E. A. Freeman, ein fruchtbarer und streitbarer Schriftsteller, wendet sich mehr an alle Gebildeten, als Stubbs, der für den Fachmann schreibt. Seine Vorlesungen sind deshalb interessanter. Besonders lehrreich sind seine Bemerkungen über das Studium der Geschichte an der Universität Oxford, und seine Charakteristik der besten englischen Historiker: The Methods of Historical Study. Eight Lectures by E. A. Freeman. London 1886. Von

dem großartigen und gediegenen Werke von Gardiner über die Stuart-Periode erschien bisher nur ein Theil: Geschichte der Revolution von 1642 ff., auf den wir später zurückkommen werden.

A. Zimmermann S. J.

Zur Geschichte der griechisch-katholischen Kirche der Rumänen brachte das vorjährige Blasendorfer „Kirchen- und Schulblatt" (Foi'a besericésca si scolastica) neue sehr beachtenswerthe Beiträge aus unedirten Documenten. Sie wurden von Dr. Ardeleanu, Professor am griechisch-katholischen Gymnasium zu Belényes der Redaction zur Verfügung gestellt und sind von anderer Hand mit Ausführungen begleitet worden, welche in sehr starkem Tone die einschlägigen früheren Publikationen des Verfassers vorliegender Notiz angreifen. Ihr Inhalt bezieht sich auf den um seine Nation hochverdienten Bischof Joh. Innoc. Klein († 1768), von dem in dieser Zeitschrift (1879 und 1880) wiederholt mit großer Anerkennung gesprochen wurde. Mit Außerachtlassung der eigenthümlichen Polemik des Kirchenblattes sei zunächst über den Inhalt der neuen Documente ein kurzer Bericht erstattet.

Das erste Document ist eine undatierte Relation des Secretärs der Propaganda, welche nach Depeschen des Wiener Pro-Nuntius Cardinals Camillus Paolucci über die Gründe der Unzufriedenheit der Kaiserin Maria Theresia mit dem nach Wien citierten, aber von dort heimlich nach Rom entflohenen Bischofe authentischen Aufschluß gibt. Der diesbezügliche Passus lautet: Tenutone dal cardinale Paolucci discorso colla regina, questa si mostrò molto esaccerbata contro la persona di Monsignor Klain, caratterizandolo per un uomo avaro, temerario, sedizioso, e fomentatore dello scisma (Foi'a N. 11 p. 183). Es scheint kein anderes Schriftstück zu existieren, in welchem die Ursachen der kaiserlichen Ungnade genauer und schärfer betont wären.

Ein weiterer Beitrag zur rumänischen Kirchengeschichte ist in dem Schreiben enthalten, welches Bischof Klein am 8. October 1745 von Rom aus an denselben Cardinal und Pro-Nuntius nach Wien schickt. Er gibt darin eine auf eigener Wahrnehmung beruhende, in den lebhaftesten Farben vorgetragene Auseinandersetzung über die kritische Lage der Dinge in Siebenbürgen, und bestätigt, wie kein anderer zeitgenössischer Schriftsteller, was die kaiserlichen Civil- und Militärbehörden über die drohende Gefahr eines Aufstandes an den Wiener Hof berichtet (vgl. meine Symbolae II 564 ss.). Klein begründet damit seine dringende Bitte um rasche Gewährung der von ihm vorgelegten Petita. Er schreibt: Respiro nel sentire che la Maestà dell' Imperatrice sia se non per me, almeno per quei poveri cattolici inclinata a far qualche passo per sollevarli; ma se la M. S. non si degnerà accelerare le sue grazie, gli interessi non meno spirituali della religione che temporali dell' Imperatrice medesima anderanno in quei popoli affatto per

terra. Parlo così, perchè mi è nota la loro indole, il loro cuore e la lor disperata risoluzione. Se i ministri della M. S. si fossero compiaciuti a dare orecchio alle mie parole, le cose non sarebbero in questo stato, giacchè tutte da me son loro state predette, ed avrebbero potuto a tutto ovviare con somma facilità (Foi'a N. 13 p. 215).

An dritter Stelle verdanken wir Dr. Ardeleanus Mittheilungen eine nähere Beleuchtung des Wohlwollens und der Sorgfalt des Heiligen Stuhles gegen den wegen seiner heimlichen Flucht aus Wien in eine höchst bedrängte Lage gerathenen Bischof. In Rom ließ man sich hiebei nicht durch die Besorgnis abschrecken, die guten Beziehungen zum Wiener Hofe zu trüben. Durch die Flucht Kleins fühlte sich Maria Theresia dermaßen verletzt, daß sie dem Cardinal Pro-Nuntius gegenüber die Drohung ausstieß, den Bischof arretieren zu lassen, wenn er sich wieder in ihren Landen blicken lassen sollte. Der Secretär berichtet über diese Vorkommnisse: Portatosi nel 1744 in Vienna Mgr. Klain . . chiamatovi per ordine della Corte; nel principio dell' anno seguente partì furtivamente da questa capitale verso la volta di Roma . . spiegandosi (la regina) che se fosse entrato ne' di Lei dominii, ella lo avrebbe fatto arrestare. Die gedachte Relation handelt sodann von den päpstlichen Schritten zu Gunsten des Flüchtlings (Foi'a N. 11 p. 183). Wenn der Heilige Stuhl auch nicht auf Klein's Supplik, ihm zur Ausarbeitung seiner Vertheidigung die Bekanntgebung derjenigen Thatsachen zu erwirken, welche ihm die kaiserliche Ungnade zugezogen, aus dem Grunde eingehen konnte, weil diese zu Wien in der bereits eröffneten, aber von ihm heimlich verlassenen Instanz vorlagen, so zeigt doch die Relation des Secretärs der Propaganda, daß Benedikt XIV sich um jene Zeit in wohlwollender und wirksamer Weise um die Bitten des Bischofs, die seine Nation sowohl als seine Person betrafen, interessierte. Erst nachdem Klein sich später in der Hitze des Kampfes zum bedauerlichen Schritte hatte hinreißen lassen, den vom Papste bestellten Apostolischen Vikar für abgesetzt zu erklären (vgl. Symbolae II, 580), erst dann hörte Roms Thätigkeit zu Gunsten seiner Rückkehr nach Siebenbürgen auf.

In den begleitenden Artikeln der Foi'a wird gegen mich der Vorwurf erhoben, ich hätte diesen muthigen Führer der rumänischen Nation durch die in den Symbolae gegebene Darstellung verläumderisch angeklagt und gröblich beschimpft. Es heißt, ich hätte gegen den Bischof außer mehreren andern Anklagen selbst die Beschuldigung vorgebracht, daß er den schrecklichen Aufstand des Horjah mit den ihn begleitenden Schandthaten veranlaßt habe, und es fehlt bei den Angriffen wider mich auch nicht der patriotische Appell an die nationalen Gesinnungen der Leser. Ueberflüssige Ereiferung! An den in den Artikeln des Kirchenblattes citierten Stellen meines Werkes habe ich ja nichts anderes gethan, als daß ich „historisch“ über die (auch durch die neuen Acten bestätigten) an den

Wiener Hof gelangten Anklagen gegen den Bischof, unter Vorlegung der bezüglichen Documente „referierte", ohne die Anklagen selbst zu den meinigen zu machen, ohne auch nur im geringsten eine Bestätigung der in den Schriften erwähnten Beschwerden durchblicken zu lassen. Man sehe nach II, 556 und 599 und beachte an letzterer Stelle das visus esset. Aus S. 564 ist zu ersehen, daß ich der Rebellion Horjah's nur gedacht habe, um im allgemeinen daran zu erinnern, daß die von der Regierung gehegte Besorgnis vor politischen Unruhen in Siebenbürgen sich in der Folge als nicht unbegründet erwiesen habe. Doch genug. Mit einem Gegner, der sich erst durch Verdrehung meines klaren Textes ein Angriffsobject schafft, kann ich mich in keine weitern Erörterungen einlassen[1]).

N. Nilles S. J.

Die päpstliche Encyklika über die menschliche Freiheit ist an der außerkirchlichen Literatur fast ganz spurlos vorübergegangen. Unseres Wissens wurde sie in den periodischen Publicationen derselben nur von der „Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung" in einer Artikelreihe berücksichtiget und besprochen (1888 Nr. 31 32 33), aber nicht verstanden[2]). Und wie es schon zu geschehen pflegt: je geringer das Verständnis, desto ungerechter und maßloser die Schmähungen.

Zunächst kann die E. l. K. schon keinen rechten Zweck dieser päpstlichen Kundgebung finden und wird fast am gesunden Sinne ihres Verfassers irre. Aber ist es nicht gerade die menschliche Freiheit, um die in der jüngsten Zeit der Kampf fast am heftigsten entbrannt ist? Gibt es ja doch kaum eine wissenschaftliche Frage, die so oft und eifrig erörtert wird, wie das „Problem" der menschlichen Freiheit. In der Literatur wird diese theils verkannt und entstellt, theils bekämpft und verworfen; in der Politik wird sie in ihren edelsten Rechten verletzt und mit Füßen getreten. Philosophen der verschiedensten Richtungen bieten ihre ganze Geisteskraft auf, um dem „Wahne" der menschlichen Freiheit den Todesstoß zu versetzen, und wo man ihren Namen noch bestehen läßt, da wird sie bis zum Zerrbild entstellt. Andererseits werden aber im Namen der Freiheit Forderungen gestellt, die jedem Gemeinwesen den Untergang bringen müssen. Wenn ringsum Alles in hellen Flammen steht und Gefahr

---

[1]) Nachträglich erhalten wir den zweiten und letzten Theil der von Dr. Ardeleanu in rumänischer Sprache verfaßten „Geschichte der griechisch-katholischen Diöcese Großwardein" (Siehe lit. Anzeig. Nr. 27, 1886). Das interessante Buch kann auch solchen, die des Rumänischen unkundig sind, von Nutzen sein, weil die Hälfte des Werkes aus lateinischen, italienischen, deutschen und ungarischen Documenten besteht, die großen Theils von allgemeiner Wichtigkeit sind. [2]) Der „Deutsche Merkur" hat es durch den unqualificierbaren Ton seiner Auslassungen gegen diese Encyklika selbst unmöglich gemacht, seine Artikel zu berücksichtigen.

droht, daß die kostbarsten Schätze geraubt werden, da kann man noch fragen, warum der Wächter seine Stimme erhebt?

In Bezug auf die Anlage der päpstlichen Encyklika und die Behandlungsweise des gewählten Gegenstandes ist die E. l. K. überrascht, ja ungehalten, daß ein päpstliches Schreiben dieser Art in philosophische Beweisführungen sich einläßt und speculative Deductionen nicht verschmäht. Sie nennt es ein „Werk, das mehr nach der Studierlampe als nach Inspiration schmeckt" und meint, „für seine philosophischen Künste hat auch ein Papst keine Verheißung". Die E. l. K. hat es unterlassen, der selbstverständlichen Mahnung nachzukommen, welche billig denkende Protestanten in ihrem Rechtsgefühl ihren eigenen Glaubensgenossen geben, sich über katholische Lehren und Gebräuche zu unterrichten, ehe sie darüber schreiben. Was die katholische Kirche mit dem Ausdrucke „Inspiration" bezeichnet, kommt bei der Abfassung einer päpstlichen Encyklika nicht in Betracht. Nicht als inspirierter Schriftsteller tritt der Papst in einer Encyklika vor die Gläubigen, sondern als erster und oberster Lehrer der Kirche und genießt als solcher den ihm verheißenen Beistand des hl. Geistes. Man braucht deshalb nicht zu sagen, daß jeder Satz eines päpstlichen Rundschreibens einen „untrüglichen Ausspruch" enthalte; daß demselben aber eine besondere Autorität eigen ist, leugnet kein katholischer Christ.

Wenn es die Päpste in ihren Rundschreiben auch zu keiner Zeit verschmäht haben, die vorgetragene Lehre durch die verschiedensten Beweisgründe der Vernunft und des Glaubens zu stützen (man denke zB. an die berühmt gewordene Encyklika Vix pervenit Benedicts XIV über den Wucher), so kann man gleichwohl zugeben, daß noch nie ein Papst in einer Encyklika die Philosophie so ausgiebig zur Beweisführung herangezogen habe, wie Leo XIII in der Encyklika über die menschliche Freiheit. Er stellt sich ganz auf den Standpunkt der philosophischen Ethik. Kein Wunder, es sind eben nicht blos die Dogmen der übernatürlichen Offenbarung, die heute verworfen, es sind selbst die elementarsten Wahrheiten der natürlichen Religion, die entstellt, bekämpft, geleugnet werden. Zudem ist es unverkennbarer Wunsch des Papstes, auch außerhalb der katholischen Kirche gehört und gewürdiget zu werden. Es ist ganz wahr, was die E. l. K. bemerkt, „nur der Geist Gottes weiß, was in Gott ist"; der Geist Gottes offenbart uns aber, was in Gott ist, auf einem doppelten Wege, durch das Licht der Vernunft und durch die übernatürliche Offenbarung. Was wir wissen und was wir glauben, beides geht von Gott aus, der höchsten Quelle aller Wahrheit; und diesen doppelten Schatz der Wahrheit (auch die Vernunftwahrheit wenigstens insoweit sie mit der Offenbarung in Zusammenhang steht) zu schützen und unversehrt zu bewahren, ist Aufgabe der von Christus gestifteten Kirche und ihres sichtbaren Oberhauptes, des Papstes.

Sachlich ist dieses päpstliche Rundschreiben eine tiefdurchdachte, consequent durchgeführte Theorie der menschlichen und besonders der sittlichen Freiheit im privaten und gesellschaftlichen Leben betrachtet. Naturgemäß mußten „die Forderungen, welche die fortgeschrittene Zeit im Namen der Freiheit aufstellt", besprochen und beurtheilt werden. So erfahren wir denn mit der größten Klarheit und Bestimmtheit die Anschauungen der Kirche über Freiheit des Cultus, über Rede- und Preßfreiheit, über Lehrfreiheit und Gewissensfreiheit. Die christliche Philosophie findet sich in vollster Uebereinstimmung mit den hier aufgestellten Lehrsätzen des obersten Lehrers der Kirche. Die E. l. K. ist zwar versucht, diesen Theil der Encyklika, zwar nicht für eine Verleugnung, wohl aber für eine Abschwächung des Syllabus zu halten; allein sie hat an die wunderbar großartige Mission der katholischen Kirche nicht gedacht. Diese opfert kein Princip; nie wird Leo XIII eine Glaubens- oder Sittenlehre abschwächen, die Pius IX betont hat; aber die Forderung tritt an die Kirche, die alle Menschen zum Heile führen soll, fort und fort heran, den geänderten Zeitverhältnissen Rechnung zu tragen und Mängel und Schäden zu dulden, die nicht gehoben werden können ohne größere Güter zu hindern. Unsere Zeit ist im Namen der Freiheit mit den verschiedensten Forderungen aufgetreten. Diesen gegenüber werden „Zugeständnisse" gemacht, weil die Kirche in ihrer Duldung so weit geht, als sie, ohne Principien zu opfern, gehen kann; es werden „Verurtheilungen" ausgesprochen, weil sie kein Princip preisgibt und Unrecht und Lüge nie billigen kann.

Wenn die E. l. K. die große Tactlosigkeit besitzt, Sätze niederzuschreiben, wie diese: „Zu unserem Bedauern müssen wir (die Encyklika) als ein höchst widerspruchsvolles Machwerk charakterisieren", welches „ein verwirrendes Spiel mit Worten treibt", — so ist zu bemerken, daß der Widerspruch nicht zwischen den Sätzen des päpstlichen Schreibens, sondern zwischen den Lehren des Papstes und den Anschauungen der E. l. K. sich findet. Auf welcher Seite bei derartiger Sachlage die Wahrheit und wo der Irrthum stehe, ist für uns nicht zweifelhaft. Es tritt aus den Artikeln der E. l. K. aber auch klar an den Tag, warum es ihr nicht gelungen ist, zum richtigen Verständnisse der Encyklika vorzudringen. Es fehlen ihr die elementaren Begriffe der philosophischen Ethik. „Menschliche Vernunft, schreibt sie, natürliche Vernunft, gesunde Vernunft, ewige und göttliche Vernunft, Recht der Vernunft, Naturrecht, alle diese Ausdrücke schwirren [in der Encyklika] so bunt durcheinander und sind so wenig umgrenzt und bestimmt, daß man sich immer bei jedem einzelnen Satze erst darauf besinnen muß, welche Spielart hier eigentlich gemeint ist." Das konnte dem Papste allerdings, selbst wenn er an evangelisch-lutherische Leser gedacht hätte, nicht in den Sinn kommen, Begriffe zu umgrenzen und zu bestimmen, welche jedes noch so dürftige Handbuch der Ethik klar und genau definiert. Zudem hat ihr auch der längstverrostete Standpunkt des altlutherischen Bekenntnisses so das Auge getrübt und

die Begriffe verwirrt, daß sie den christlichen Standpunkt des päpstlichen Schreibens gar nicht würdigen kann.

Um bei Lesung desselben „nicht selbst verwirrt zu werden", darf man nicht mit Luther „den gesammten Menschen" für „verdorben" und den „sündigen gefallenen Menschen" für „nicht frei" erklären. Der menschliche Wille ist von Natur mit Freiheit begabt. Außer dieser physischen Freiheit, der zufolge der Wille Herr seiner Handlungen ist, ist aber noch eine doppelte andere Freiheit zu unterscheiden, die moralische Freiheit und die Freiheit von der Sünde. Und wie der menschliche Wille aus sich im Stande ist, manches Gute der natürlichen Ordnung zu wirken, so ist auch die menschliche Vernunft, selbst nach der Sünde noch, mit dem Vermögen ausgestattet, manche Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen und zu beweisen. Das hindert aber nicht, daß auch Wahrheiten der natürlichen Ordnung Gegenstand der göttlichen Offenbarung sind. — Die Kirche Christi ist eine sichtbare Gesellschaft und diese sichtbare Kirche ist, mit dem Staate verglichen, über diesen erhaben, wie die Seele über den Leib, und die Kirche leistet dem Staate in mancher Beziehung Dienste, wie ja auch die Seele in gewissem Sinne dem Leibe dient. Niemals hat man aber katholischerseits die Kirche mit der Seele verglichen, als wenn sie etwas Unsichtbares wäre. — Endlich ist die katholische Kirche die wahre von Christus gestiftete Kirche, ihr steht das Recht zu, in der ihr angewiesenen Sphäre über Wahrheit und Irrthum ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Der Irrthum hat keine Existenzberechtigung; ihm gegenüber kennt sie nur Duldung aus Opportunitätsgründen.

Wer diese Lehrpunkte im Auge behält, dem wird das päpstliche Schreiben klar und wahr, geordnet und consequent, in seiner Beweisführung überwältigend erscheinen. Er wird finden, daß der Papst dasselbe nicht zu dem Zwecke geschrieben habe, „um nicht verstanden zu werden", sondern im Gegentheile, um von allen verstanden zu werden, und daß er auch von allen leicht verstanden werden kann, die guten Willens sind.

H. Noldin S. J.

Das Wort celte in der Clementinischen Vulgata. Was ich in einer Notiz am Schlusse des vorigen Jahrg. S. 752[1]) über dieses Wort beiläufig bemerkt habe, erheischt im Hinblick auf die hierüber noch herrschenden Zweifel und irrigen Ansichten eine ausführlichere Darlegung.

---

[1]) Erst nachdem das Heft mit meiner Notiz über Rabus' Conjectur bezüglich synderesis bereits zur Versendung gekommen war, erfuhr ich, daß von demselben Verfasser über den gleichen Gegenstand eine andere ausführlichere Erörterung in dem wohl zur selben Zeit ausgegebenen Doppelhefte 7 u. 8

Unsere neueren Lexikographen erkennen das Wort nicht als eine lateinische Vocabel an und lassen es weg, so zB. Klotz; Georges jedoch, der es in den früheren Auflagen ebenfalls übergangen hatte, führt es in der siebenten Auflage seines Handwörterbuches (1887) als echt lateinisches Wort auf, vielleicht im Vertrauen auf Kaulens Ausspruch (Handb. zur Vulgata 32): „celtis, i [so], Meißel . . Die Bedeutung ist gesichert durch das alte Gloss. Philox.“, oder veranlaßt durch folgende Aeußerung im Forcellinischen Lexikon s. v., woraus offenbar auch Kaulen geschöpft hat: Fatendum tamen est, haec haberi in Vet. Gloss. Philox.: Celte γλυφεῖον etc. Nach Welte im Comm. zu Job. 19, 24 ist celte das Ursprüngliche; jedoch ist es „nicht als Uebersetzung von לָעַד anzusehen, sondern dies ließ Hieronymus aus als sich von selbst verstehend (!) und nannte dafür ein anderes Werkzeug zum Eingraben der Schrift in Stein, denn ein solches ist celte, das altnordische Celt.“ Zschokke eignet sich diese Behauptung vollständig an. Auch Delitzsch kennt celte als einen altnordischen Meißelnamen und weiß, daß Hieronymus es gekannt hat. Knabenbauer zweifelt nicht daran, daß celte ein richtiges lateinisches Wort sei; ob aber Hieronymus certe oder celte geschrieben, läßt er unentschieden.

Und doch scheint eine Entscheidung nicht schwer zu sein, wenn man auch nur die von Knabenbauer vorgeführten Zeugen verhört. Für certe sprechen die ältesten und correctesten Hss. der Hieronymianischen Version, vorab der Codex Amiatinus aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts, dessen Textrecension aber, wie wir jetzt wissen, aus jenen Bibel-Hss. stammt, welche schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts unter Cassiodors Leitung angefertigt wurden; Gregor der Große liest in seiner Bibel kein celte, usw. Desungeachtet geben Vallarsi-Maffei[2]) celte den Vorzug

---

der Luthardt'schen Ztschr. für kirchl. Wissensch. erschienen sei, ohne daß in dem einen Artikel ein Hinweis auf den anderen zu finden ist. Dort wird nun bezüglich der Art, wie die Schreibung synderesis aus synaeresis entstanden sein kann, auch die von mir proponierte, ihm aber natürlich noch nicht bekannte Conjectur als Möglichkeit erwähnt; indem er aber die euphonische Einschiebung eines d als wahrscheinlicheren Erklärungsgrund statuiert, nach dem Gesetze, wornach „im Griechischen zB. für die Deklination von ἀνήρ nach dem ν ein ς [soll heißen δ] eingeschaltet wurde“, ist er gewiß im Irrthum; denn jener Einschub findet nur unter gewissen lautphysiologischen Bedingungen statt, die in unserem Falle nicht vorhanden sind. Wie zwischen m und r (oder l), wenn man sie unmittelbar nacheinander ausspricht, ein schwaches b sich bildet, daher ἄμ-β-ροτος, Ἰαμ-β-λιχος, so bildet das Organ von selbst beim unmittelbaren Uebergang von n zu r (l) zwischen beiden ein leises d, daher ἀν-δ-ρος, Fähn-d-rich, frz. vien-d-rai. In συναιρεσις aber sind beide Consonanten durch αι von einander getrennt, und damit fällt der Grund des Einschubes weg. [2]) Bei Migne PL 28, 1099 s.

unter Berufung auf die textkritische Regel, daß ceteris paribus die schwierigere Lesart vorzuziehen sei: Die Entstehung des certe aus celte lasse sich leichter erklären als das Umgekehrte.

Allem dem gegenüber muß gesagt werden, daß neben der Lesart certe die Variante celte ganz und gar nicht in Betracht kommen kann aus dem einfachen Grunde, weil letzteres überhaupt kein richtiges Wort ist. Wie es entstanden ist, ist leicht erklärlich, etwa beim Dictieren durch Falschhören. Nicht minder begreiflich ist, wie es kam, daß der falsche Eindringling sich nicht mehr verdrängen ließ und auf dem Gebiete des echt lateinischen Sprachgutes sogar das Bürgerrecht erlangte. Das Wort schien sich gut in den Context zu fügen: nachdem im vorausgehenden, beim „Schreiben in ein Buch", exarentur in libro, das Schreibinstrument, stylus ferreus, genannt ist, war es wegen des Parallelismus nur natürlich, auch beim „Meißeln in Stein" sculpantur in silice, das entsprechende Werkzeug erwähnt zu finden, das nur der Meißel sein konnte; diese vom Zusammenhang geforderte Bedeutung des da stehenden sonst nicht bekannten Wortes celte erschien dadurch noch mehr gesichert, daß es sich als Derivat von celum (wie gewöhnlich geschrieben wurde) erwies. Als sonst nicht bekanntes, seltenes Wort, als glossa, kam es dann in die Glossarien, und galt von nun an für ein echt lateinisches Wort.

Dennoch ist es durchaus nicht lateinisch. Denn fürs erste sind die Endungen -tes, -tis keine lateinischen Nominalbildungssuffixe, cela-trum, cela-torium oder ähnlich müßte das Derivat lauten. Somit kann auch Hieronymus nicht das Wort neu gebildet haben (sive ipse nomen istud excuderit, Vallarsi aaO.) Das Wort kommt aber auch in keinem altlateinischen Texte vor. Man hat zwar in früherer Zeit auf eine lateinische Inschrift, worin celte zu lesen ist, hingewiesen, wozu noch eine andere mit sehr unsicherem Texte kommt; es ist jedoch längst erwiesen, daß beide neueren Ursprunges sind, daß insbesondere die erstere im fünfzehnten Jahrhundert fabriciert worden ist, mit deutlicher Anlehnung an unsere Bibelstelle. S. Cognolatis Vorwort zu Forcellini § 9 (Ausg. von De Vit, Prato 1858—60, S. XLIV f.), und Mommsens Anmerkungen in Corp. Inscr. Lat. vol. V pars prior p. 3* n. 1* und p. 5* n. 16*.

Aber das „alte" Glossarium? In Bezug hierauf ist zu beachten, daß die späteren Glossographen jedesmal den Stoff ihrer Vorgänger herübernahmen, manchmal in abgekürzter Form, meist aber mit Hinzufügung neuer Glossen. Darum ist auch nicht der ganze Inhalt der Glossarien so alt wie der Name des jeweiligen ersten Sammlers. Recht ersichtlich ist diese Thatsache schon aus dem Wortlaute des Titels des Gloss. Labb. oder Philox.: Cyrilli, Philoxeni *aliorumque* veterum authorum glossaria a Carolo Labbaeo *collecta* . . His accedunt glossae aliquot *aliae* . . ex codd. mss. quae *nunc primum* prodeunt. Paris 1649. In den alten Glossarien, welche H. Stephanus als Supplement zum Thes. linguae graecae herausgegeben hat, steht nur die Glosse:

celtis: ῥίνα, ἰχθύος εἶδος[1]); nichts von unserm celte. Labbé hat dann aber auch letzteres: celte γλυφεῖον. Es ist kein Zweifel, daß diese Glosse aus dem in Rede stehenden Vulgatatext abgeleitet ist.

Nach dem obigen alten Glossar ist celtis der Name einer Species Fische (einer Haifischart); ferner ist celtis oder celthis bei Plinius eine Baumart, wornach die Botaniker die Familie der Celtideen benannt haben. Aber in der Bedeutung Meißel ist das Wort apokryphisch.

Um es dennoch zu retten, hat man zum Altnordischen seine Zuflucht genommen. Allein davon zu schweigen, daß Hieronymus denn doch ein seinen Lesern verständliches Wort gewählt haben wird, muß man fragen: wie kommt ein römischer Schriftsteller des fünften Jahrhunderts zum Altnordischen? Das „altnordische Celt" ist nichts anderes als der Name, womit die nordischen Archäologen die in Gräbern und Höhlen entdeckten prähistorischen, der Bronzezeit zugewiesenen meißelförmigen Instrumente bezeichnet haben, nicht nach einem altnordischen Worte, das nicht vorkommt, sondern eben nach dem angeblich lateinischen Worte celte. Vgl. Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit, erläutert durch die Ueberreste des Alterthums. A. d. Engl. von A. Passow, mit Vorwort von Virchow. Jena, Costenoble, 1874.

Die Revisoren der Vulgata unter Clemens VIII waren auf die damals zugänglichen Hilfsmittel der Kritik angewiesen, und konnten bei Abwägung der Gründe für certe oder für celte nicht das Gewicht obiger Gründe in die Wagschale legen, da damals kein Mensch auf den Gedanken kam, daß celte kein lateinisches Wort ist. Aber auch so konnte ihnen nicht entgehen, wie beachtenswert die Lesart certe sei; wenn sie dieselbe doch nicht wählten, so werden sie ähnliche Gründe wie bei mehreren anderen Stellen gehabt haben, wovon es in der Vorrede zur Clementinischen Ausgabe heißt: alia, quae mutanda videbantur, consulto immutata relicta sunt. Auch wir werden selbstverständlich am officiellen Texte nichts ändern, bis die zuständige Auctorität spricht, wissen aber, wie er zu interpretieren ist.

J. Heller S. J.

Ὁ ἄρτος ἐπιούσιος (Matth. VI 11; Luc. XI 3). Im Churchman (Juli 1888) veröffentlichte A. H. Wratislav eine lesenswerthe kleine Abhandlung: New evidence as to the origin and meaning of ἐπιούσιος in the Lord's prayer. Mit diesem neuen Beweis hinsichtlich des Ursprungs und der Bedeutung von ἐπιούσιος im Gebete des Herrn stellt sich Wr. auf Seite der in Deutschland nur sporadisch vertretenen Meinung, daß ἐπιούσιος abzuleiten sei von ἐπιών (ähnlich

[1]) S. jetzt auch Corp. glossariorum lat. edd. G. Goetz et G. Gundermann (Lips. 1888) II 99.

wie von ἑκών ἑκούσιος, von γέρων γερούσιος u. a.) „bevorstehend, zukünftig", also nicht, wie man bei dieser Ableitung allgemein annimmt, im Sinne von „morgiger Tag", sondern im Sinne von „anbrechender Tag" oder „bevorstehender Tageszeit" immer gerechnet von dem Zeitpunkte an, wo man sich des „Vater unser" bedient.

Diese Erklärung empfiehlt sich durch den einfachen natürlichen Sinn, der dem Worte beigelegt wird und durchaus dem allgemein christlichen Gefühle entspricht, wonach wir Tag für Tag um unser „tägliches" Brod, nicht aber Tag für Tag (καθ' ἡμέραν Luc. XI 3) um unser „Brod für morgen" bitten. Sie ist philologisch zulässig, während alle anderen Ableitungen von ἐπεῖναι oder ἐπουσία oder auch die neuestens beliebt gewordene Annahme einer Zusammensetzung von ἐπί und οὐσία (= Dasein, Existenz) entweder direct ausgeschlossen werden oder als gekünstelt sich erweisen.

Wenn auch verhältnismäßig wenige der griechischen Väter für die Ableitung von ἐπιέναι einstehen, so dürfte dieses doch reichlich aufgewogen sein durch die Autorität und das Alter der morgenländischen Uebersetzungen, welche ἐπιούσιος zeitlich fassen und unfraglich an ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα anknüpfen. Das apokryphe Evangelium an die Hebräer, dessen Gewicht in seinem bis auf die apostolische Zeit reichenden Alter besteht, gebraucht machar (= Morgenzeit, Tagesanbruch; dann der nächste Morgen, cras; endlich überhaupt Folgezeit, τὸ μέλλον[1]). Der Cureton'sche Syrer, die ägyptischen alten Versionen (Memphitische, Thebäische) enthalten in den beiden Stellen die zeitliche Auffassung. Auch die alte lateinische Uebersetzung hat beidemale ἐπιούσιος mit quotidianus wiedergegeben. Wenn die von Hieronymus verbesserte Vulgata ein und dasselbe Wort bei Matth. VI 11 mit supersubstantialis übersetzt, bei Lucas XI 3 mit quotidianus, so ist dies nur ein Beispiel der Uebersetzungsweise des heiligen Hieronymus, der seinen Lesern die verschiedenen in der Kirche vorhandenen Auffassungen der Stelle nicht vorenthalten wollte.

Die Hauptsache aber ist, daß ἡ ἐπιοῦσα an sich nicht bedeutet „morgiger Tag", „Morgen" (the morrow, ἡ αὔριον), sondern den anbrechenden, bevorstehenden Tag (the on-coming day). Wr. betont nach dem Vorgange des Dr. Lightfoot mit vielem Geschick und Recht die classischen Stellen aus Aristophanes Ecclesiazusae Z. 105; aus Platons Crito 44, A; aus Xenophons Anabasis I 7, 1. 2. Namentlich ist seine Erklärung von Apg. XX 15 und Sprw. XXVII 1 zu beachten. Das Citat aus den Sprüchwörtern ist besonders lehrreich, weil die LXX den Unterschied erkennen läßt zwischen αὔριον und ἡ ἐπιοῦσα: Μὴ καυχῶ τὰ εἰς αὔριον, οὐ γὰρ γινώσκεις τί τέξεται ἡ ἐπιοῦσα Rühme

---

[1]) Der hl. Hieronymus schreibt: In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi Machar.

dich nicht des morgigen Tages, da du nicht weißt, was der kommende Tag gebären wird.

Will man also diese Ableitung und Bedeutung für ἐπιούσιος gelten lassen, so ergibt sich für die beiden 'evangelischen Texte folgende treffende Auffassung der vierten Bitte des „Vater unser".

Bei Matth. VI 11 lesen wir: gib uns heute (σήμερον) unser tägliches Brod, τὸν ἄρτον τῆς ἐπιούσης, das Brod für den anbrechenden Tag, für den Tag, dessen größerer Theil noch zu kommen hat. Dies ist das eigentliche Formular für ein Morgengebet, für ein Gebet, das man mit Tagesbeginn spricht. Bei Lucas XI 3 findet sich: „Gib uns Tag für Tag (τὸ καθ' ἡμέραν) unser tägliches Brod". Hier, wo das καθ' ἡμέραν anerkanntermaßen seine volle distributive Kraft hat, ist vorausgesetzt, daß wir zu jeder Zeit bitten müssen um das Brod für den herannahenden Zeitraum des Tages, vom Augenblicke an gerechnet, wo wir uns des „Vater unser" bedienen. Matthias Flunk S. J.

Die drei himmlischen Zeugen (1 Joh. V 7). Die Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit des johanneischen Commas will noch immer nicht zur Ruhe kommen. Kaum hat Abbé Martin seine diesbezüglichen Artikel in der Revue des sciences ecclésiastiques (1887, Aug. u. Sept.) mit den Worten geschlossen: „Wir glauben nicht, daß es fernerhin möglich sei, die Aechtheit dieser Stelle zu vertheidigen", so bringt ebendieselbe Zeitschrift (1888, Sept.) mit anerkennenswerter Unparteilichkeit nunmehr einen Artikel für die Aechtheit der Stelle. Verfasser der Abhandlung ist Abbé Rambouillet.

Auch in die neuesten Einleitungswerke und Commentare wird begreiflicher Weise diese Controverse hineingetragen. Während zB. Schneedorfer in Prag fußend auf Cornelys gründlicher Orienterung in dieser Frage schreiben zu dürfen glaubt: „Nach Erwägung aller Gründe folgen wir der Ansicht jener, welche die Aechtheit läugnen,"[1]) kommt ein ausgezeichneter französischer Gräcist und Theologe Maunoury in seinem jüngst ausgegebenen „Commentar zu den katholischen Briefen" gerade zum entgegengesetzten Schlusse. Er schreibt: „Nach einer sorgfältigen Untersuchung finden wir nichts, was uns berechtigte, einen Text zurückzuweisen, der als göttliches Wort seit so vielen Jahrhunderten verehrt wurde." Während schließlich keiner der katholischen Kritiker, welche 1 Joh. V 7ᵇ—8ᵃ für eine Interpolation halten, dabei an Fälschung und Entstellung der lateinischen Bibel denkt, findet es der greise Döllinger für gut, in der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften vor einem distinguierten Publicum diesen Vorwurf zu erheben[2]).

[1]) Compendium historiae librorum sacrorum N. T. Pragae. Sumtibus Caroli Bellmann 1888. [2]) Die in mehr als einer Rücksicht merkwürdige Festrede Döllingers ist mitgetheilt in zwei Beilagen zur Allg. Zeitung 1887 Nr. 88 u. 89.

Um des historischen und dogmatischen Interesses halber, das sich an das johanneïsche Comma knüpft, sei nach Rambouillets Vorgang die Bedeutung und der Wert der Citation unseres Verses bei Cyprian de unitate ecclesiae c. 6 hervorgehoben. Es schreibt nämlich der heilige Bischof von Carthago: Dicit Dominus, ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: et hi tres unum sunt.

Das Zeugnis aus Cyprians Schrift ist kostbar, vielleicht peremtorisch in unserer Frage. Nach der Anschauung des hl. Martyrers haben wir zwei Schriftcitate. Das erste ist im Johannesevangelium (X 30) enthalten. Das zweite ist dem ersten Johannesbriefe entnommen; sonst kommt nämlich eine gleichlautende Stelle nirgends vor. Durch den Beisatz: de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est charakterisiert sich das Citat als identisch mit V. 7 nicht aber mit V. 8 des fünften Capitels. Ist dies richtig, so ist die Schlußfolgerung unabweisbar, daß um 250 der h. Cyprian das johanneische Comma in der ihm zu Handen stehenden alten lateinischen Bibelübersetzung las, welche in die ersten Glaubenszeiten hinaufreicht und schon mit Beginn des dritten Jahrhunderts in Afrika zur praktischen Geltung kam. Freilich glauben manche, es habe Cyprian die Worte: et hi tres unum sunt aus V. 8 genommen und sie allegorisch auf die Trinität angewendet und allegorisch von ihr prädiciert, wie ja ein Jahrhundert später Augustinus (adv. Maximinum II 22 n. 3) dieses wirklich that. Aber diese Erklärung, sollte sie auch nicht im Vorhinein mit dem Charakter Cyprians in Widerspruch stehen, scheitert an dem klaren starren Wortlaut: et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est, was unmöglich übersetzt werden kann mit: „und wiederum ist vom Vater und Sohne und heiligen Geiste allegorisch zu verstehen" 2c.; denn wo keine Allegorie vorausgeht, kann auch nicht „wiederum" eine nachfolgen. Wohl aber geht ein Schriftcitat vorher und diesem läßt Cyprian noch ein zweites folgen, das auf die Trinität sich bezieht. Es geht also nicht an, den heiligen Bischof von Karthago den testibus incertis in dieser Frage nach der Aechtheit des johanneischen Commas beizuzählen.

Von dem festen Punkte des Cyprian'schen Zeugnisses läßt sich aber nun ein achtunggebietender Beweis durchführen, daß der Vers von den „drei himmlischen Zeugen" ein ursprünglicher Bestandtheil des ersten Johannesbriefes gewesen ist. Da die alte lateinische Uebersetzung der hl. Schrift, welche man gemeinhin Itala nennt, unmittelbar aus dem griechischen Originaltext geflossen, so darf die Frage nicht so gestellt werden: wie kam 1 Joh. V 7ᵇ—8ᵃ in den lateinischen Text des ersten Johannesbriefes hinein, sondern wie kam es aus den uns bekannten griechischen älteren Handschriften hinaus? Diese Frage ist aus der Geschichte des griechischen Bibeltextes zu erklären. Wird auch vielleicht nicht die adäquate Ursache bezeichnet, wenn man das Ausmerzen des Verses in zahl-

reichen Bibelhandschriften des vierten Jahrhunderts zunächst auf Rechnung der streitfertigen Arianer setzt, so ist dies aber jedenfalls keine unbegründete Annahme (vgl. Sokrates hist. VII 32). Auch wird es seine Richtigkeit haben, wenn man in zweiter Linie den gelehrten Bischof von Cäsarea, Eusebius, dafür verantwortlich macht. Denn bei seiner arianischen Gesinnung liegt es nahe, zu argwohnen, es habe Eusebius in den fünfzig Bibelhandschriften, die er im Auftrage Constantins für die Hauptkirchen des Reiches anfertigen ließ, jene arianische Textgestaltung bevorzugt. Obwohl nun die Arianer im Besitze der meisten Bibelexemplare waren, und sich angelegen sein ließen, die alten Exemplare zu vernichten, so gab es natürlich auch im vierten und fünften Jahrhundert noch genug Handschriften, die den Vers hatten. Aber allmälich verschwanden doch dieselben immer mehr und mehr vor den Abschriften, welche nach jenen schönen von Eusebius besorgten Musterexemplaren hergestellt wurden, und so kommt es, daß die uns bekannten vom vierten bis dreizehnten Jahrhundert reichenden griechischen Codices den Vers nicht haben. Welches aber immer die Ursachen sein mochten, die zum Verschwinden des johanneischen Commas im griechischen Texte beitrugen, soviel ist klar, daß selbst in dem Charakter jener Periode der religiösen Streitigkeiten ein Präjudiz gegen die Griechen für die Lateiner gegeben ist.

Hat man dem bisher Gesagten zufolge wohl ein wissenschaftlich begründetes Recht, die „abendländische" Kirche anzuklagen, daß sie ihren Bibeltext nicht wie die „östliche" rein bewahrt hat? Döllinger erhebt wegen des johanneischen Commas auch diese Anklage in der oben genannten Festrede. Mit einer Glossierung des betreffenden Passus möge daher noch zuletzt die nicht geringe praktische Bedeutung der Controverse hervortreten.

Döllinger schreibt: „Man hat seit dem siebenten oder achten Jahrhundert zuerst wohl in Italien, in dem lateinischen Text des ersten Johannes-Briefes (V 7) eine dogmatische Stelle, welche der griechischen Kirche stets völlig unbekannt, in allen Handschriften fehlt, auch in den älteren Handschriften der lateinischen Uebersetzung sich nicht findet." Den historischen Wert dieser Sätze mag man an folgenden Thatsachen und Zeugnissen prüfen. Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts verwendete Cassiodorius nach seinem eigenen Geständnis die größte Sorgfalt und Mühe auf die Herstellung eines reinen Textes im Psalterium, in den Propheten und Briefen der Apostel. Wie er dies angestellt, zeugen seine eigenen Worte: quos ego cunctos novem codices auctoritatis divinae, ut senex potui, *sub collatione priscorum codicum* amicis ante me legentibus sedula lectione transivi (Praef. ad instit. div. liter.). Anderswo erwähnt er, daß er seinen Mönchen im Kloster Vivarium zum Zwecke der Controle ein griechisches Bibelexemplar (graecam Pandecten) hinterlassen habe. Dieser um die biblischen Hilfswissenschaften so verdiente Mann citiert nun in seinem Complexiones (in 1 Joh.

n. 10) sowohl V. 7 als auch V. 8 des fünften Capitels im ersten Johannesbriefe. Ferner um die Mitte des fünften Jahrhunderts war der incriminierte Vers sicher in der afrikanischen Kirche allgemein als Schriftwort anerkannt; denn im Jahre 484 citieren und erläutern denselben der h. Eugenius von Karthago und mehr als 450 afrikanische Bischöfe in dem Glaubensbekenntnis, das sie dem arianischen Könige Hunerich überreichten. Ebenso bedienen sich desselben Verses als Schriftwort Vigilius von Tapsus und der h. Fulgentius von Ruspe. Aus Cyprians Zeugnis aber geht hervor, daß das johanneische Comma auch um die Mitte des dritten Jahrhunderts in der alten lateinischen Uebersetzung vorhanden war. Auch für die spanische Kirche und ihre Ueberzeugung von der Aechtheit unseres Verses dürfte die unter den Schriften des h. Isidor vorkommende Collectio testimoniorum Scripturae et Patrum, welche den Vers ebenfalls enthält, ein hinreichendes Zeugnis ablegen.

„Seit es eine biblische Kritik gibt, sagt Döllinger weiterhin, ist die Unächtheit der Stelle allgemein anerkannt.“ Dieser Satz, so in seiner Allgemeinheit und ohne die nöthigen Unterscheidungen hingestellt, ist mindestens ungenau. Denn Richard Simon, der Vater der Bibelkritik im guten wie im schlimmen Sinne, hat zwar in seinem Werke Critique du Nouveau Testament zum ersten Male nach dem Concil von Trient directe Argumente gegen 1 Joh. V 7 aufgestellt, aber er wurde dafür allgemein zurechtgewiesen, und, was nebenbei zu bemerken ist, Richard Simon hat nicht absolut die Unächtheit ausgesprochen, da er nicht vergißt beizufügen: „Il n'y a que l'autorité de l'Eglise, qui nous fasse aujourd'hui recevoir ce passage comme authentique. Les Grecs même qui sont ennemis des Latins, s'accordent là dessus avec eux“. Die bekannten protestantischen Kritiker Mill und Bengel hielten das Comma für ächt, obwohl sie alle Gegengründe kannten, die man in unseren Tagen und gerade infolge ihrer kritischen Arbeiten geltend macht. Einer der gelehrten Correctoren der Vulgata, Angelus Rocca, schrieb auf sein Exemplar, dessen er sich zur Revision bediente: Haec verba (1 Joh. V 7) sunt certissime de textu. Sieht man von den Socinianern ab, die zuerst im Abendlande aus leicht begreiflichen Gründen gegen den Vers sich erklärten, so frägt man sich nicht ohne Staunen, wie denn von einer allgemeinen Anerkennung hinsichtlich der Unächtheit die Rede sein kann. Erst in der neueren Zeit ist die ungeheure Mehrzahl der protestantischen Exegeten gegen die Aechtheit aufgetreten, denen allerdings auch die trefflichen kritischen Ausgaben des N. T. von Griesbach, Scholz, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort sich anschließen. Aber sollte gegen diese noch junge Aufstellung der modernen Kritiker der allgemeine, jahrhundertelange öffentliche Gebrauch der katholischen abendländischen Kirche und das Urtheil nicht weniger in der Kritik erfahrener Exegeten Döllingers Satz von der allgemeinen Anerkennung der Unächtheit nicht als Hyperbel erkennen lassen?

„Aber viele Jahrhunderte lang hat diese Fälschung den Text der lateinischen Bibel entstellt.“ Das Wort „Fälschung“ hat keinen Sinn, selbst wenn die Stelle unächt wäre. Denn höchstens wäre es dann ein in den Text gerathenes Glossem, das einen guten Zusammenhang vermittelt und zu beurtheilen wie andere Stellen der Vulgata, welche die exegetische Auffassung des Uebersetzers in den Text hinein oder vielmehr neben denselben stellen und von der Kirche nunmehr als altehrwürdiger Commentar geduldet werden, obgleich sie allerdings in diesem Falle nicht als inspiriertes Wort Gottes angesehen werden können.

„Und die abendländische Kirche vermag den Vorwurf nicht abzulehnen, daß, während die östliche Kirche ihre Bibel rein bewahrt hat, Sorglosigkeit und Unwissenheit der Abendländer eine derartige Interpolation des biblischen Textes habe geschehen lassen.“ Die kritische Textbeschaffenheit der griechischen Handschriften stimmt dieses der östlichen Kirche gespendete Lob bedeutend herab. Die im Auftrage der Kirche unternommenen Arbeiten des h. Hieronymus, später die Arbeiten der Commission für die Emendation der Vulgata, beweisen, daß allerdings auch der innerhalb der Kirche gebrauchte Text Wandlungen erfahren hat, beweist aber auch, was Döllinger zu notieren vergaß, daß die Kirche immer schon zur rechten Zeit eingriff, um dem Verderben drohenden Uebel abzuhelfen. Speciell aber in Betreff unseres Verses ist es jedenfalls wahrscheinlicher, daß die Schuld, wenn man von solcher reden will oder darf, an jener Kirche haftet, die den Vers nicht hat, dh. Döllinger muß die „östliche Kirche“ der Sorglosigkeit beschuldigen, nicht die abendländische.

Matthias Flunk S. J.

Paläographie der Kirchenmusik. Seitdem die Phototypie auf ebenso genauem wie billigem Wege die Monumente der Paläographie und jeder Kunstgattung vor Augen führt, haben die Studien über Handschriften, Urkunden und über das Material der Kunstgeschichte einen merklichen Aufschwung gewonnen. Es soll nun auch die Forschung über die ältere Kirchenmusik in größerem Maßstabe die neue Vervielfältigungsweise in ihren Dienst nehmen. Les mélodies liturgiques ou recueil de fac-similés phototypiques des principaux manuscrits de chant nennt sich eine Sammlung von phototypischen Blättern, welche mit dem Jahre 1889 von den Benedictinern zu Solesmes in Form einer Zeitschrift herausgegeben wird. Der uns vorliegende Abdruck eines mit Neumen des 12. Jahrhunderts beschriebenen Blattes von einem Bücherdeckel, das der künftigen Sammlung angehört, zeigt mit überraschender Deutlichkeit die kleinsten Einzelheiten der Vorlage; auch die mit einem Instrumente durch bloßen Eindruck ohne Tinte hervorgebrachten Linien erscheinen so sichtbar, daß das Ms. in jeder Hinsicht ersetzt ist. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß mit Hilfe der neuen Publication viele Fragen über Melodien und Vortragsweisen des alten classischen cantus

firmus zu ihrer endlichen Lösung gebracht werden dürften, während sie bisher selbst von den Fachmännern aus Mangel an Bekanntschaft mit den Mss. kaum berührt werden konnten. Prüfungen an sicherster Quelle vorzunehmen und selbst Entdeckungen zu machen, wird jedem Fachkenner möglich sein. Die auf kirchenmusikalischem Gebiete bekanntlich so bewanderten Herausgeber kündigen als Beigabe eines jeden der vier jährlichen Hefte von 16 Facsimileblättern in Quart Einleitungen und Commentare zu den Mss. an. Sie treten mit den ersten Heften gleich in den Mittelpunkt der gegenwärtigen musikhistorischen Arbeiten auf kirchlichem Gebiete, indem sie in denselben hauptsächlich den für die Meßgesänge entscheidend wichtigen Codex 339 von St. Gallen aus dem 10. Jahrhundert publicieren werden. Derselbe enthält nicht blos, wie das früher von Lambillotte lithographisch facsimilierte sog. Antiphonar Gregors des Großen zu St. Gallen, die Gradualien, Alleluja und Tractus, sondern auch die Texte des Introitus, Offertorium und der Communio. Damit die Unternehmung gesichert sei, muß sie an das Interesse appellieren, welches außer der Musikforschung gewiß auch die Liturgie, die Paläographie, die Archäologie und Philologie des Mittelalters an dem Werke haben werden Möge der Appell nicht umsonst sein! (Addresse: Imprimerie St. Pierre, Solesmes, par Sablé (Sarthe), France). G.

Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke. Eine erfreuliche exegetische Leistung ist der 4. Band von J. Grimms „Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu" (Regensburg, Pustet 1887. S. 683). Der behandelte Theil hebt an mit der Reise des Herrn in Peräa nach dem Tempelweihfeste, da einer aus der Reisebegleitung dem Herrn naht mit der Frage: „Sind es wenige, welche selig werden?" (Luc. 13, 23), und wird fortgeführt bis zur „letzten Vorbereitung des messianischen Leidens und Sterbens" (Matth. 26, 1—4 u. 14—16; Marc. 14, 1—2 u. 10—11; Luc. 22, 1—6). Es wurde in dieser Zeitschrift schon mehrmals auf dieses schöne Werk hingewiesen: 9 (1879) 750 ff. und 3 (1885) 724. Ein Characteristicum der Darstellung Grimms ist, dem tieferen ideellen Verständnisse der hl. Evangelien nachzustreben und die Gestalt des Herrn so darzustellen, daß sie nicht blos verständig erfaßt, sondern auch mit dem Herzen geliebt wird. Die historischen Grundlagen werden überall zum Besten der Erklärung herbeigezogen. Daß die kritische Seite in dem ausführlichen Werke zurücktritt, hat einen principiellen Grund, über den wir nicht rechten wollen, bringt aber jedenfalls den unschätzbaren Vortheil, daß die vielfach herrlichen Gedanken dadurch einem größeren Leserkreis besser zugänglich werden, daß der Herr, um einen Ausdruck des hl. Bonaventura zu gebrauchen, unserer gebildeten Welt noscibilis, amabilis, imitabilis wird.

— Als der zweiten Auflage unseres Kirchenlexikons zum letztenmale gedacht wurde, war die Serie der Hefte beim Schlagworte Guer-

ricus angekommen. Nunmehr ist mit der 58. Lieferung der Artikel Idealismus im 6. Bande erreicht. Die Freude über das inhaltreiche und fast gänzlich umgeschaffene Werk, das von so vielen der tüchtigsten Kräfte als Ehrendenkmal katholischer Wissenschaft der Gegenwart hergestellt wird, kann nur wachsen, je weiter die Ausgabe voranschreitet. Mit großer Allseitigkeit finden die verschiedenen Zweige der Theologie Berücksichtigung; neben der Vergangenheit des kirchlichen Lebens tritt billigerweise auch die Gegenwart in den Kreis der Beiträge, und es sei in letzterer Hinsicht auf die Artikel Gustav-Adolf-Verein, Hochkirche und Heilsarmee aufmerksam gemacht. Geistige Entwickelungen, die unserer Zeit noch nahe stehen, werden geschildert in den Artikeln Günther, Hermes, Hirscher, Hontheim. Einer der trefflichsten Mitarbeiter des Kirchenlexikons ist inzwischen zum schmerzlichen Bedauern Aller, die seine originellen und anziehenden Geistesfrüchte kennen, aus dem Leben abberufen worden, Matthias Joseph Scheeben, Professor am Priesterseminar in Köln. Ebenso ist vor kurzem der verdiente und thätige Verleger des Werkes, Herr Benjamin Herder in Freiburg, hingeschieden. Möge den beiden ein reicher Lohn für die edle und selbstaufopfernde Hingabe an ihren Beruf im Jenseits beschert sein.

— Alzogs Patrologie ist in der 4. Auflage im wesentlichen die alte geblieben. Die wenigen angebrachten Berichtigungen und Erweiterungen wiegen nicht sonderlich schwer im Verhältnis zu dem, was bei einer gründlichen Durchbesserung zu leisten wäre. Im Vorwort wird dies auch einigermaßen anerkannt, aber mit der Bemerkung entschuldigt, daß einstweilen der Nachfrage nach dem vergriffenen Buche rasch Genüge geschehen mußte. Wäre es aber nicht im Interesse der „Theologischen Bibliothek", zu der das Buch gehört, auf den noch immer festgehaltenen Gedanken einer Neubearbeitung der Schrift des verstorbenen Gelehrten zu verzichten und frischweg den Versuch eines neuen „Grundrisses" machen zu lassen? Der neue Grundriß müßte vor allem genießbarer werden; er müßte in mehr anziehender Weise in Geist und Leben der Väter einführen und die sachlichen und stilistischen Verschwommenheiten des jetzigen Buches vermeiden. Wenn auch der „Apparat" zu kurz käme, so würde man dies bei einem „Grundriß", der von schleppendem Gange frei sein soll, mit in den Kauf nehmen können.

— Das Lutherwerk von G. Evers (s. 12, 1888, 178) ist bis zum Abschluß des 5. Bandes, welcher allein 838 Seiten zählt, gediehen. Es reicht hier bis zur Darstellung des Reichstages von Speyer 1529 und des Marburger Religionsgespräches einschließlich. Am Ende sind 27 Seiten mit spanischen und italienischen Documenten beigegeben. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Erzählung auch in dieser Fortsetzung überall packend ist; dem fleißigen Werke wird ein sehr großer Leserkreis und nachhaltige Wirkung auf lange Zeit gesichert sein. Für Theologen bieten wiederum die Zergliederungen und Besprechungen von

fast gänzlich vergessenen Schriften Luthers von 1522 bis 1529 ein ganz besonderes Interesse; denn kaum Einer unserer katholischen Zeitgenossen ist auf dem Boden dieser keineswegs anziehenden Literatur so eingesessen wie Georg Evers. Daß der schneidige Autor über Luthers Elucubrationen billig zu urtheilen weiß, zeigt u. a. seine beachtenswerthe Bemerkung über die Schrift „Vom Abendmahl Christi" gegen Zwingli und Oecolampadius. Sie ist nach ihm „mit ungleich mehr Sorgfalt ausgearbeitet als alles bisherige" und „überhaupt wohl das Beste, was Luther in derartiger Schriftstellerei geleistet hat". „Er enthält sich jener Manier, die Gründe seiner Gegner .. mit wegwerfenden Reden zu bekämpfen. Der zweite Theil ist besonders ruhig gehalten und geht wirklich auf das Texteswort ein" usw. (684 685). Mit dem folgenden Bande soll das Werk abschließen.

— Das Lehrbuch der Kirchengeschichte von H. Brück hat in seiner vierten Auflage, welche rasch der (9, 1885, 375 besprochenen) dritten gefolgt ist, viele erfreuliche Verbesserungen erfahren. Dasselbe kann im Verhältnis zu den übrigen deutschen Werken gleicher Gattung jetzt mit noch größerem Recht als früher das empfehlenswertheste genannt werden; es erfüllt relativ am meisten die drei Anforderungen an ein akademisches Lehrbuch, Kürze mit Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit. Bereits existiert eine englische, eine französische und eine italienische Uebersetzung, alle nach der 3. Auflage verfaßt. Für einen abermaligen Druck sei die Unterbringung der langen Anmerkung über Geschichtsquellen S. 916 an irgend einem andern passenden Orte empfohlen, denn in der chronologischen Tabelle wird niemand dieselbe suchen. Ueberhaupt dürften viele Anmerkungen im Texte Platz finden, während sie gegenwärtig mit einiger Störung des Lesers da und dort zerstreut sind.

— Die „Pastoralmedicin" von Dr. Carl Capellmann liegt, nachdem sie 1877 zuerst herausgegeben wurde, nunmehr in sechster Auflage vor (Aachen, Rudolf Barth 1887, 268 S.). Im Vergleiche zur fünften Auflage ist die jetzige um 30 Seiten gewachsen, was sie zum Theile den etwas größeren und darum angenehmeren Lettern, zum Theile einigen, wenngleich nicht wesentlichen, so doch auch nicht unwichtigen Zusätzen verdankt, in denen der Verf. theils über Ansichten von Moralisten, theils über Aufstellungen seiner Collegen in der Medicin sich ausspricht.

— Die dritte Auflage des „Handbuches der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine" von Dr. August Stöhr (Freiburg, Herder 1887, 477 S.) stellt sich als unveränderten Abdruck der beiden vorhergehenden Ausgaben dar; nur das „Sach- und Namenregister" hat eine sehr dankenswerthe Erweiterung erfahren.

— Ohne wesentliche Veränderung hat Hettinger sein „Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik", das im Jahre 1878 zum ersten Male erschien, in neuer Auflage herausgegeben. Durch die Berücksichtigung der neuesten Literatur ist der Vorzug, der dem Lehr-

buche mit Rücksicht auf die immense darin angesammelte Erudition vor andern eingeräumt werden muß, noch gesteigert worden.

— Noch bevor die „Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur" von Fr. Albert Maria Weiß O. Pr. völlig zum Abschlusse gelangt ist, erscheint eine zweite Auflage des ersten Bandes. Der eigene Ideengang und die originelle Gestaltung, welche dem Buche seinen Platz sichern und beim Erscheinen der ersten Bände in dieser Zeitschrift vom verstorbenen P. Wieser charakterisiert wurden — vgl. 3 (1879) 165 u. 5 (1881) 152 — sind in der neuen Auflage beibehalten; das Material aber wurde um ein Bedeutendes vermehrt.

— Stöckls „Lehrbuch der Philosophie" (Mainz, Kirchheim, 1887), das vor zwanzig Jahren unter ganz anderen wissenschaftlichen Verhältnissen in Deutschland als Vorkämpfer für altchristliche Philosophie zum ersten Male der Oeffentlichkeit übergeben wurde, liegt nunmehr in sechster Auflage vor. Diese hat noch mehr als die früheren die „bessernde und vervollkommnende" Hand des Verfassers an sich erfahren. Seine Erfolge verdankt dieses Werk dem engen Anschluß an die Scholastik, der großen Klarheit und Objectivität der Darstellung und der allseitigen Berücksichtigung der Forschungen und Bedürfnisse der Gegenwart besonders in der Moral- und Rechtsphilosophie.

— Von der umfangreich geplanten „Bibliothek der scholastischen Theologie und Philosophie" Ehrles erschien im Jahre 1885 der 1. Band des großen Commentars von P. Maurus zu Aristoteles und ebenfalls der 1. Theil des I. Bandes der „philosophischen Summa" von C. Alamannus. Beide Werke wurden nach Inhalt, Form und Bedeutung für die Philosophie in dieser Zeitschrift 9 (1885) 337 ff. gewürdiget. Mittlerweile ist das erstere Werk in vier Bänden zum Abschluß gekommen: der 2. Bd enthält die ethischen, der 3. einige der naturwissenschaftlichen, der 4. die psychologischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles. Es stehen noch acht Werke aus, die aber, weil rein naturwissenschaftlichen Inhaltes, vorläufig in diese Sammlung nicht aufgenommen werden. Von der philosophischen Summa des Alamannus liegt jetzt auch der 2. Theil des I. Bandes vor, der den Anfang der Physik (Kosmologie) bringt. Er enthält, aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas zusammengestellt, in 25 Quästionen die Lehre des Heiligen über mehrere Fragen der Naturphilosophie (Wesensbestand, Bewegung, Ort, Zeit, Ursachen usw. der Naturkörper). Ueberall zeigt sich die gleiche Sorgfalt der Herausgeber und der Verlagshandlung, eine correcte und schöne Ausgabe der zum Studium der altchristlichen Philosophie äußerst brauchbaren Werke herzustellen.

— Auch die von Lethielleux in Paris besorgte, dem Cardinal Pecci gewidmete, früher — 11 (1887) 411 — charakterisierte und empfohlene Ausgabe der theologischen Summa des hl. Thomas ist mit dem neulichen Erscheinen des 4. Bandes vollendet. Er enthält von der

pars III nur das, was vom hl. Thomas selbst herstammt und bricht mit der 90. quaestio ab; auch die verschiedenen Realindices sind dem systematischen Inhaltsverzeichnisse nicht beigegeben. Trotzdem besitzen wir an ihr eine der besseren, handlicheren und billigeren (30 nicht 50 fr.) Ausgaben der Summa des hl. Thomas.

— Die bei ihrem ersten Erscheinen auch in dieser Zeitschrift 7 (1883) 552 warm empfohlene Schrift des Brixner Seminarprofessors Franz Bole: Die hl. Messe und das Breviergebet in ihrem Organismus dargestellt (Brixen, Weger, 1888, 191 S.), verdient in ihrer neuen zweiten Auflage um so wärmer empfohlen zu werden, als sie recht werthvolle Zusätze erhalten hat, wie zB. die Erklärung einiger Hymnen und einiger Nocturnen aus dem Officium. Der bedeutendste Zusatz handelt über die liturgischen Gewänder und ihre Farben. Man sieht hieraus neuerdings, daß in der Liturgie der katholischen Kirche alles, auch das Kleinste und Unbedeutendste voll tiefen Sinnes und geheimnisvoller Bedeutung ist und daß alles zu einem großen einheitlichen Ganzen harmonisch und organisch zusammengefügt ist, zum wunderbaren Kunstwerke der kirchlichen Liturgie. Ein Hauch sinnvoller Andacht gegen Gott und kindlicher Pietät gegen die Kirche muthet den Leser dieses Büchleins wohlthuend an.

— Es war ein glücklicher Gedanke, den Pfarrer Joseph Neth gefaßt und in seiner Schrift: „Handbuch zur Verwaltung des Priesteramtes" (Regensburg, Manz, 2. Aufl. 1888) ausgeführt hat, nämlich eine „allgemeine und besondere Liturgie" (doch wohl Liturgik!) herauszugeben. Schade, daß er nicht streng bei diesem Gedanken, eine Liturgik zu schreiben, geblieben ist, und daß er ihn nicht mit größerer Genauigkeit und Vollständigkeit ausgeführt hat. Der Titel des Buches ist zwar selbst für den Inhalt, den Neth ihm gegeben hat, zu weit; der Titel der zwei Theile aber, in welchen er seinen Gegenstand behandelt: „allgemeine und besondere Liturgie" (?) ist wieder zu eng. Denn der Theil über die Sacramente enthält nicht blos liturgische Vorschriften, sondern einen ziemlich vollständigen Pastoralunterricht bis herab zur Behandlung der Scrupulanten und zum Unterrichte der Hebammen. Hingegen sind gerade die liturgischen Vorschriften der Kirche über die besprochenen gottesdienstlichen Handlungen nicht so erschöpfend verzeichnet, wie es wünschenswerth wäre. Ein Buch, welches die Vorschriften der Kirche über die gesammte Liturgie im weiteren Sinne dieses Wortes mit möglichst großer Genauigkeit und Vollständigkeit etwa unter dem Titel „Praktische Liturgik" zusammenstellte, müßte in den Kreisen des Klerus sehr willkommen sein und viel gebraucht werden. Denn die kirchlichen Vorschriften über die liturgischen Handlungen finden sich entweder in den Lehrbüchern der Pastoraltheologie zerstreut (Amberger, Schüch), oder wenn jene Vorschriften in eigenen Büchern gesondert behandelt werden, so sind es entweder große, umfangreiche Werke über Liturgik mit dem ganzen wissen-

schaftlichen Apparat (Thalhofer), oder es werden nicht alle, sondern nur die eine oder die andere der liturgischen Handlungen berücksichtiget (Hausherr, Schober usw.). Wenn Neth bei der nächsten Auflage seines Buches alles das ausscheidet, was zum eigentlichen Pastoralunterrichte gehört, und nur die liturgischen Vorschriften der Kirche zusammenstellt, werden ihm für das willkommene Büchlein viele Dank wissen. Aber gerade auf diesem Gebiete ist große Genauigkeit geradezu Gebot; ja es wird, um die Anschauungen der Kirche hierin adäquat zum Ausdrucke zu bringen, sogar oft nothwendig sein, wenigstens den entscheidenden Satz der kirchlichen Decrete im Wortlaute anzuführen.

— Vor kurzem wurde von Pustet in Regensburg die zweite Ausgabe des römischen Rituale versendet. Es ist der erste nahezu unveränderte Abdruck der editio typica vom Jahre 1884; nur der zweite Theil oder der Anhang, das Benedictionale, hat an ein paar neu approbierten Weiheformularien (wie zur Weihe eines Apparates für Erzeugung electrischen Lichtes und zur Weihe von Vereinsfahnen) kleine Zusätze bekommen. Gerade dieser Anhang zum Rituale, das Benedictionale, hat eine besondere Bedeutung, welche dasselbe für jeden Seelsorgspriester unentbehrlich macht. Wo kirchliches Leben blüht, da werden vom christlichen Volke überall auch gern und häufig die Sacramentalien gebraucht. Aber nirgends liegt die Gefahr so nahe, wie auf diesem Felde, dem Aberglauben Thür und Thor zu öffnen, wenn der Gebrauch der Sacramentalien nicht kirchlicherseits geregelt und sorgfältig überwacht wird. Der Priester wird daher nur die von der Kirche approbierten und empfohlenen Sacramentalien und in der von ihr vorgeschriebenen Weise gebrauchen und empfehlen. Es gilt sodann von den kirchlich approbierten Gebetsformularien, die beim Gebrauche der Sacramentalien verwendet werden, in gewissem Sinne der Satz: lex supplicandi dat legem credendi. In diesen kirchlich approbierten Gebeten ist eine Theologie der Sacramentalien enthalten, wir meinen die Anschauung der Kirche über Wesen, Zweck und Wirkung der Sacramentalien. Die Anschauungen der Kirche sind für den katholischen Christen maßgebend. Hätte A. Stöhr je S. 35 dieses Benedictionale gesehen, so könnte er unmöglich auch in der 3. Auflage seines sonst vortrefflichen Handbuches der Pastoralmedicin S. 388 noch von „abergläubischen Bauern" sprechen, welche die Anfangsbuchstaben der Namen der hl. drei Könige an ihren Stallthüren anbringen. Ist es ja doch die Kirche selbst, die ihnen dazu die Kreide segnet.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 38. 1888. Innsbruck, 12. Dezember.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. Oktober 1888:

Akademie, Christliche, 1887, 12; 1888, 1–11.
Ambrosius 1—12.
Archiv f. kath. KR. 3–6.
Bulletin critique 6—23.
Correspondenz-Bl. f. den öst. Clerus 7—22; „Augustinus" 4—17.
Costa-Rossetti, Julius, S. J., Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Beitr. zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik. Freibg i. Br., Herder, 1888. VIII, 128 S.
Crasset, Joh., S. J., Die Heiligung des Todes. Anleitung zur Vorber. auf den Tod. (Geistl. Hausschatz XI 1). Paderborn, Bonif.-Dr., 1889. 142 S. 12.
Delehaye, Hippolytus, S. J., Guiberti Gemblacensis epistula de S. Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem. Excerpt. ex *Analectis Bolland.* Bruxellis, typ. Polleunis, Ceuterick & Lefébure, 1888. 60 p. 8.
— — Les Registres des Papes à propos de quelques travaux récents. Extr. des *Précis hist.* Bruxelles, A. Vromant, 1888. 24 p. 8.
Esser, Dr. Wilh., Beichtunterricht zur Vorb. der Schulkinder auf den ersten Empfang des hl. Bußsakr. (im Anschl. an den Deharbe'schen Katech.). Breslau, Goerlich & Coch, o. J. 48 S. 16.
Feldner, Gundisalv, O. Pr., Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von S. Em. Card. J. Pecci. Kritisch beleuchtet. Graz, U. Moser, 1889. 104 S. 8.
Fritz, Ludwig, O. Carm., Das Officium defunctorum in homiletischen Vorträgen erklärt. 2 Bde. Regensbg, Verlagsanstalt, 1888. VIII, 454; IV, 378 S. 8. M. 7.80.
Guéranger, Dom Prosper, Das Kirchenjahr. I. Bd: Die hl. Adventszeit. Autoris. Uebers. Mit einem Vorw. von Dr. J. B. Heinrich. 2. Aufl. Mainz, F. Kirchheim, 1888. VIII, 344 S. 8.
Hettinger, Dr. Frz, Dantes Geistesgang. (Görres-Ges., Erste Vereinsschr. f. 1888). Köln, J. P. Bachem, 1888. 132 S. 8.
Höfler, Dr. Const., Don Rodrigo de Borja (Papst Alexander VI) und seine Söhne, Don Pedro Luis, erster u. Don Juan, zweiter Herzog von Gandia aus dem Hause Borja. Wien, Comm. F. Tempsky, 1888. 84 S. gr.4.
Hosii, Card. **Stanislai**, et quae ad eum scriptae sunt, epistolae, tum etiam eius orationes legationes... Edd. Dr. Franc. Hipler et Dr. Vinc. Zakrzewski. (Act. hist. res gestas Polon. illustr. ed. Acad. litt. Cracov. tom. IXa IXb). Cracoviae, typ. Vlad. L. Anczyc, 1888. XCIV, 1120 p. hoch 4.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Il Santo di Padova III 3—6; IV 1 2.

Kolb, Georg, S. J., Wegweiser in die marianische Literatur, zunächst für Maivorträge und Vereinsansprachen. Eine Sammlung vorzugsweise deutscher Werke der 4 letzten Decennien, nebst Winken zu deren Benützg u. Ergänzg. Freibg i. Br., Herder, 1888. IV, 224 S. 8.

Korff, H., Katholischer Sortiments-Katalog. Eine Auswahl von vorzüglichen Werken. München, beim Herausgeber, 1888. 206 S. 8.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. 3. Lfg. Kempten, Kösel. M. —.80.

Laven, Hermann, Jörg von Falkenstein. Ein historisches Gedicht. Trier, Paulinus-Dr., 1889. 290 S. 16. Eleg. geb. M. 5.00.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Theologia moralis. Vol. I. Ed. 5. ab auct. recogn. Frib. Brisg., Herder, 1888. XX, 816 p. 8maj. M. 9.00; geb. M. 11.40.

Mittheilugnen des östr. Instit. f. Gesch. IX 1—3; Ergbd II 2.

Müllendorff, Julius, S. J., Die Parabeln des Herrn. (Entwürfe zu Betrachtungen 5. Bdchen). Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. XXII, 288 S. 16. fl. —.75; M. 1.50.

Nicoladoni, Dr. C., Vergangenheit und Zukunft der Innsbrucker medicinischen Facultät. Festrede. SA. Wien, A. Hölder, 1888. 18 S. 8.

Regulae Cancellariae Apostolicae. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII bis Nicolaus V. Gesammelt und hg. von Dr. E. v. Ottenthal. Innsbruck, Wagner, 1888. LII, 318 S. gr.8.

Rohling, Augustin, Die confessionelle Schule. Vertrauliche Briefe an einen Drei-Punkte-Bruder. Linz, Heindl, 1888. 15 S. 12.

Röhm, J. B., Confessionelle Lehrgegensätze. 2. Th. Hildesheim, Frz Borgmeyer, 1884. VIII, 536 S. 8. M. 5.00.

Schneedorfer, Leo Ad., Compendium Historiae librorum sacrorum N. Test. praelectionibus biblicis concinn. Pragae, C. Bellmann, 1888. 332 p. 8.

Schneider, Jos., S. J., Medulla pietatis christianae s. libellus precum pro adolescentibus litt. stud. Ed. 5. emend. cura A. Lehmkuhl S. J. Colon., P. Bachem, 1888. 376 p. 24. Eleg. br. M. 1.00.

Schwicker, Dr. Joh. H., Peter Pázmány, Card. Erzb. und Primas von Ungarn, und seine Zeit. (Görres-Ges., Zweite Vereinsschr. f. 1888). Ebd. 100 S. 8.

Sickel, Th. R. von, Prolegomena zum Liber Diurnus I. Mit Tafel. (Sitzgsber. der kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl. Bd CXVII Abh. 7). Wien, F. Tempsky, 1888. 76 S. 8.

Soloviev, Vladimir, L'idée Russe. Paris, Didier Perrin & Cie, 1888. 48 p. 8maj.

Steigenberger, Max, Hypnotismus und Wunder. Ein Vortrag mit Weiterungen. Augsburg, Huttlers Lit. Inst., 1888. 24 S. 8.

Toussaint, J. P., Predigten auf die Hauptfeiertage des Kirchenjahres nebst einer Anzahl der üblichsten Gelegenheitsreden. Dülmen i. W., A. Laumann, 1888. 408 S. 8.

Wolfsgruber, Cölestin, O. S. B., Joseph Othmar Card. Rauscher, Fürsterzbischof von Wien. Sein Leben und sein Wirken. Mit dem Porträte R.s und 1 Facs. seiner Handschrift. Freibg. i. B., Herder, 1888. XXIV, 622 S. gr.8. M. 10.00.

Abhandlungen.

Der Chronist Salimbene.

Von Emil Michael S. J.

Die Chronik des Minoriten Salimbene verdient in vollem Maße die Beachtung, welche ihr in jüngster Vergangenheit geschenkt wurde. Der Verfasser steht an der Grenze des eigentlichen Mittelalters. Denn mit dem Untergange des staufischen Hauses ist das ursprüngliche Verhältnis der beiden höchsten Gewalten, die Grundlage der universitas christiana, dauernd gestört. Neue Ideen tauchen auf.

Nach dem Tode Kaiser Friedrichs II 1250 wurde die allgemeine Zerrüttung in Deutschland während des Interregnums besiegelt, und der erste Habsburger überkam ein Reich, das sich von der schweren Heimsuchung nie wieder vollkommen erholt hat.

Die Zeit selbst war sich dieser grundstürzenden Wandlung der Dinge bewußt, und Salimbene ist nicht der einzige, welcher in dem Falle Friedrichs II den Ruin des Kaiserthums überhaupt erkennen zu müssen glaubte. Was aber verleiht dem eigentlichen Mittelalter sein wahres Gepräge, wenn nicht gerade das harmonische Zusammenwirken der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt — oder doch die Idee davon?

Man täuschte sich, Friedrich II ist der letzte Kaiser nicht gewesen. Indes die Verhältnisse waren ganz andere geworden. Kampf gegen die bestehende Autorität, Auflösung, Zersetzung einerseits, Bildung neuer Formen andrerseits ist die Signatur der folgenden Periode.

An dieser so bedeutsamen Zeitenwende steht der Chronist Salimbene, ein Mann, der für die Eindrücke der Außenwelt einen hohen Grad von Empfänglichkeit besaß, aber auch mit einer Offenheit schrieb, die nicht selten an bedenkliche Naivetät grenzt. „In greifbarer Vollgestalt steht sein Charakter da neben den Flachreliefs anderer mittelalterlicher Autoren". In ihm und in seinem Buche muß sich die damalige Zeit spiegeln. Die Bedeutung der Katastrophe, welche um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts eintrat, steigert naturgemäß den Werth einer Leistung, welche mit seltener Klarheit Kopf und Herz des für die großen Tagesfragen lebhaft interessierten Verfassers erschließt.

Wer war Salimbene? Die an verschiedenen Stellen seines Werkes (ed. Parm.) zerstreuten Notizen sollen uns darüber Aufschluß geben[1]).

I. Seine Biographie.

Salimbene wurde am 9. October 1221 im Schoße einer hochangesehenen Familie zu Parma geboren. Sein Vater Guido de Adamo hatte an einem Zuge nach Palästina theilgenommen. Guido war ein schöner Mann; auch Tapferkeit rühmt ihm Salimbene nach. Ehedem führten die Ahnen väterlicherseits den Namen Grenones, später de Adamo. Ein ehrenvolles Denkmal hat der Chronist seiner Mutter Imelda hinterlassen. Sie war eine demüthige, gottergebene Frau, fastete viel und gab gern Almosen. Nie sah man sie erzürnt. Nie schlug sie eine ihrer Mägde; denn auch dies wird ihr zum Lobe angerechnet.

Bevor der Minorit Vater und Mutter nennt, erwähnt er einen Taufpathen Balianus de Sydone. Er war ein mächtiger französischer Baron, welcher sich auf der Reise aus dem Orient bei Kaiser Friedrich II befand. Auch ein Mitglied des Ordens, dem er selber einstens angehören sollte, stand an seiner Wiege. Fr. Andreas hatte den genannten Herrn vom heiligen Lande aus begleitet. Er war bei der Taufe zugegen und konnte später dem Ordensbruder über dessen erstes Lebensstadium einige Aufschlüsse bieten.

---

[1]) Eine ausführlichere Darstellung des Gegenstandes nebst Quellenkritik der Chronik befindet sich im Druck und erscheint unter dem Titel: Salimbene und seine Chronik. Eine Studie zur Geschichtschreibung des dreizehnten Jahrhunderts. Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung.

Nach jenem Pathen erhielt nun der Kleine von einigen den Namen Balianus de Sagitta, sollte eigentlich „de Sydone" heißen, meint der Chronist. In der Familie und bei seinen Kameraden hieß er Ognibene (Omne bonum).

Er war kaum viel älter als ein Jahr, da wurden die Lombardei und Tuscien durch ein furchtbares Erdbeben heimgesucht. Oefter hat Frau Imelda ihrem Söhnchen von den Schrecken jenes Weihnachtstages des Jahres 1222 erzählt, wie sie seine zwei Schwesterlein, das eine unter den rechten, das andere unter den linken Arm genommen und fortgeeilt sei zur Wohnung ihres Vaters, ihrer Mutter und ihrer Brüder. Sie fürchtete, wie sie sagte, daß das Baptisterium über ihr nah angrenzendes Haus herniederfallen möchte. Und Ognibene? Sie ließ ihn in der Wiege liegen. Das Kind hat es nicht vergessen können, und so groß auch seine Verehrung für die Mutter war, eine zärtliche Liebe zu ihr konnte nicht aufkommen. Sagte sich ja doch der Knabe, daß sie für ihn mehr hätte sorgen müssen, als für ihre Töchter. Es half nichts, daß sie ihn zu begütigen suchte mit dem Troste, jene seien etwas größer gewesen als er und deshalb besser zu tragen.

Außer seinen Eltern war es vor allen Ermengarda, die Großmutter väterlicherseits, die als eine kluge Frau während der fünfzehn Jahre, welche der geweckte Enkel in ihrer Nähe zubrachte, immer und immer wieder auf jene Grundsätze zurückkam, von deren Befolgung sie sich die Frucht einer guten Erziehung versprach. Oft und oft hörte das lebhafte Kind aus ihrem Munde die Worte: „Hüte dich vor schlechter Gesellschaft, suche dir gute Menschen zu deinem Umgange. Sei weise und sittsam". Mehr als fünfzig Jahre waren verflossen. Noch tönten ihm die Mahnrufe seiner längst verstorbenen frommen Großmutter im Ohr, und der Priester dankt ihr über das Grab hinaus mit seinem Segen.

Das Jahr 1233 schuf der jugendlichen Phantasie eine neue Welt. Waren es bisher meist nur Kriegshändel gewesen, deren erschreckende Gerüchte Ognibenes Ohr trafen, waren es im günstigsten Falle Kriegstrophäen, welche sein Auge ergötzten, so beschäftigten jetzt Bilder ganz anderer Art seinen Blick, sein Gemüth. In das genannte Jahr fällt das große Alleluja. Fuit autem alleluja quoddam tempus, quod sic in posterum dictum fuit, scilicet tempus quietis et pacis quoad arma bellica omnino remota, jocunditatis et laetitiae, gaudii et exultationis, laudis et jubilationis. Et cantilenas cantabant et laudes

divinas milites et pedites, cives et rurales, juvenes et virgines, senes cum junioribus. In omnibus civitatibus Italiae ista devotio fuit (S. 31). So strömten auch in Parma die Processionen der benachbarten Orte zusammen, jede mit der Fahne und dem Bilde ihres Patrons. Jung und alt sang das Lob des Herrn. Die Wallfahrer trugen Zweige und brennende Kerzen in den Händen. In der Stadt wurde am Morgen, am Abend und am Mittag gepredigt. Man hielt den Kreuzweg in den Kirchen und auf den Straßen. „Sie ließen nicht ab, Gott zu loben, so berauscht waren sie von der göttlichen Liebe“. Da gab es keine Spur mehr von Zorn, von Feindschaft, von Haß.

Unter den Predigern scheint vor allen Fr. Girard von Modena aus dem Franciscanerorden einen tiefen Eindruck in dem empfänglichen Ognibene hervorgerufen zu haben. Zuweilen besprachen sich die Patres zum vorhinein über Ort, Stunde und Gegenstand ihres Vortrages. Was sie verabredet hatten, traf unfehlbar ein. Eines Tages nun predigte Girard auf offener Straße. Er hatte ein bescheidenes Holzgerüst betreten und sprach zu einer dichtgedrängten Volksschaar. Plötzlich schweigt er. Alles lauscht. Er schlägt die Kapuze über den Kopf, als sei er in himmlische Betrachtung vertieft. Endlich nach langer Pause enthüllt er sein Haupt und verkündet der staunenden Menge: „Ich war im Geiste am Tage des Herrn (Apok. 1) und ich vernahm unsern geliebten Bruder Johann von Vicenza, der da vor einer zahlreichen Zuhörerschaft predigt am kiesigen Ufer des Reno. Der Vorspruch seiner Predigt ist folgender: Selig das Volk“ usw. Aehnliche Eröffnungen macht er über Fr. Jacobinus; Jacobinus und Johann sagen das gleiche aus von Bruder Girard. Die Verwunderung war groß. Einige schickten Boten, um zu erfahren, ob die Worte der Männer auf Wahrheit beruhten. Alles verhielt sich genau so, wie sie es verkündet hatten. „Das Staunen war unsäglich“. Viele verließen die Welt und wurden entweder Minoriten oder Dominicaner.

Der Chronist hat es nicht verrathen, ob jene Scene auch in der Geschichte seines Berufes eine Rolle spielte. Aber eins hat er verzeichnet. Fr. Girard von Modena, der es bei der allgemeinen Begeisterung des Jahres 1233 bis zum Podesta von Parma brachte, war der Anwalt für Ognibenes Aufnahme in den Orden.

Auf den kurzen Frieden des großen Jubeljahres folgte gar bald neuer Kriegslärm. Fast schien der Kampf Kaiser Friedrichs II mit den Lombarden im Jahre 1237 seinen Abschluß zu finden.

Auch die Parmesen stritten mit dem Staufer gegen die Mailänder. Alle waffenfähige Mannschaft war ausgezogen; nur Greise, Frauen und Kinder weilten innerhalb der Stadtmauern. Da erlitten Ende November die Modenesen durch das Heer von Bologna eine schwere Niederlage. Die Unglückspost kommt nach Parma. Der Richter des Podesta, selbst aus Modena, verkündet klagend und weinend die Trauerbotschaft. Er reitet die Straßen auf und ab mit dem Rufe: „Parmesen, geht und helft den Modenesen". Ognibene sah ihn und hörte ihn. „Ich begann ihn zu lieben", sagt der Chronist, „weil er gegen seine Mitbürger sich so treu erwies". Und um besser verstanden zu werden, wiederholte der Herold seine Worte und fügte bei: „Parmesen, geht und helft den Modenesen, euern Freunden und Brüdern". Als der sechszehnjährige Adamo dies vernahm, da ward er von Mitleid gerührt und weinte. Denn die Stadt war ohne jeden militärischen Schutz. Ognibene hatte eine starke Regung von Localpatriotismus in sich verspürt. Doch wurde diese Empfindung für die Richtung seines Lebens nicht entscheidend.

Der Geist, welcher seine Familie beherrschte, war der religiöse. Verirrungen blieben leider nicht ausgeschlossen. Außer einem unehelichen Halbbruder zählte Ognibene noch fünf Geschwister, zwei Brüder und drei Schwestern. Nach dem Eintritte seines ältesten Bruders Guido in den Minoritenorden war Ognibene Stammhalter des Hauses geworden. Aber die Erwartungen, welche man auf ihn gesetzt hatte, erfüllten sich nicht. Auch er beschloß, ein Jünger des heiligen Franciscus zu werden. Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung seines Vorhabens entgegenstellten, sollten den Entschluß des kaum den Knabenjahren entwachsenen Jünglings auf eine harte Probe stellen.

Es war am 4. Februar 1238. Der damalige General des Ordens, Fr. Elias, weilte in Parma. Er beabsichtigte, sich nach Cremona zu Kaiser Friedrich II zu begeben, um zwischen ihm und dem Papste den Vermittler zu machen. Diese Gelegenheit benutzte der junge Adamo. Er stellte dem Fr. Elias sein Anliegen vor und wurde auf Fürsprache des Bruder Girard von Mantua am nämlichen Tage — es war ein Donnerstag — während der Abendstunden in den Orden aufgenommen.

Auf Ognibene hatte die Erscheinung des Generals zwar keinen günstigen, aber einen nachhaltigen Eindruck gemacht; so wenigstens verlangte es die spätere Reflexion. Noch sieht der Chronist den Bruder Elias, wie er im Begriffe steht, den Podesta von Parma

mit seinem Gefolge zu empfangen. Da sitzt er auf einem Divan, ein großes Feuer vor sich, eine armenische Mütze auf dem Kopfe. Der Podesta tritt ein, er begrüßt den General, doch dieser verläßt das Polster nicht; er rührt sich nicht — rusticitas maxima nennt es der empörte Historiker nach mehr als vierzig Jahren.

Der angehende Minorit wurde nach dem Küstenorte Fano in die Mark Ancona geschickt, um hier das Noviziat zu beginnen.

Der Vater war untröstlich über den Schritt des Sohnes. Es gelingt ihm, von Kaiser Friedrich II ein Schreiben an Fr. Elias zu erwirken des Inhalts, daß dieser, falls ihm an der kaiserlichen Gunst etwas liege, dem tiefbetrübten Vater den Gegenstand seiner Liebe zurückgeben solle. Elias beauftragt den Convent von Fano, den Sohn augenblicklich frei zu lassen, wenn es so dessen Wille sei. Andernfalls, forderte Elias, sollten sie ihn hüten, wie ihren eigenen Augapfel.

Der Ueberbringer dieses Schreibens war gleichfalls Guido von Adam. Eine Scene stand bevor. Die Brüder des Klosters sammt den Fremden versammeln sich im Capitelsaal. Nach einem längeren Wortwechsel zieht der Vater den Brief des Generals hervor. Er wird verlesen. Hierauf gibt der Custos Fr. Jeremias mit lauter Stimme folgenden Bescheid: „Herr Guido, wir fühlen euern Schmerz und sind bereit, dem Schreiben unsers Vaters zu willfahren. Indes euer Sohn ist alt genug. Er selber stehe für sich ein. Fragt ihn. Will er mit euch gehen, so gehe er in Gottes Namen; will er's nicht, so können wir ihn dazu nicht zwingen". Auf die Frage nun, ob er dem Wunsche des Vaters entsprechen wolle oder nicht, gab Ognibene diesem die entschiedene Antwort: „Nein". Er bekräftigte seine Erklärung durch eine Reihe von Bibeltexten. Dies ist der erste von dem Chronisten erwähnte Fall, wo seine Neigung zur Häufung von Schriftstellen klar hervortritt.

Als der Novize geendet, glaubte er an den Brüdern ein freudiges Staunen zu bemerken. Sein Auftreten gefiel ihnen. Jetzt wandte sich der Vater an diese. „Ihr habt mir mein Kind verhext und hintergangen", sagte er, „daß es nicht thut, was ich will. Ich werde mich noch einmal beim Kaiser über euch beklagen, aber auch bei euerm General. Vor der Hand erlaubt mir, daß ich mit meinem Sohne ein Wort allein rede. Ihr werdet sehen, er folgt mir augenblicklich". Die Brüder lauschten hinter der Wand dem Gespräche. Ognibene blieb fest. Zwar erhob der geängstigte Vater noch einmal den Vorwurf des Betruges gegen den Convent, zwar

ließ er sich herbei, die Ordensleute dem Sohne gegenüber durch verächtliche Beiworte in Mißachtung zu bringen. Umsonst. Der Vater brach in Thränen aus und erinnerte an den Schmerz der Mutter. Umsonst. Ognibene hatte immer einige Schrifttexte in Bereitschaft. Da warf sich der verzweifelte Vater vor sämmtlichen Brüdern und vor all den Fremden, die mit ihm gekommen waren auf den Boden und sprach: „Ich übergebe dich tausend Teufeln verfluchter Sohn, dich und deinen Bruder, der hier mit dir ist und der dich auch hintergangen hat. Mein Fluch sei mit euch alle Zeit und überliefere euch den höllischen Geistern". Im Zustande äußerster Aufregung verließ er das Kloster. Minoriten wie Auswärtige waren erbaut über die Standhaftigkeit des jungen Mannes.

In der folgenden Nacht hatte Ognibene einen tröstlichen Traum. Es schien ihm, als bete er auf den Boden hingestreckt vor einem Altare. Plötzlich vernimmt er die Stimme der Mutter Gottes, welche ihn ruft. Er erhebt sein Antlitz und sieht die seligste Jungfrau Maria. Auf dem Schooß trug sie ihr göttliches Kind, „das ich gestern vor den Menschen bekannt hatte", setzt der Chronist hinzu. Ognibene war erschrocken. Doch er bemerkte, wie das Kindlein seine Arme nach ihm ausstreckte. Er faßt Muth. Die Frische und die Unschuld des Jesukindes belebten ihn nicht minder, wie die gnädige Herablassung der Himmelskönigin. Er trat heran, umarmte und küßte das Jesukind. Die gütige Mutter überließ es ihm geraume Zeit. Ognibene verging vor Entzücken. Da segnete ihn die seligste Jungfrau und sprach: Geh, mein lieber Sohn, und begieb dich zur Ruhe, damit die Brüder, wenn sie zur Mette kommen, dich nicht mit uns hier finden. Acquievi et disparuit visio, schließt der anmuthige Bericht.

In Fano bereits, also während des Noviziates, mußte Ognibene theologische Vorlesungen hören. Biblische Exegese beschäftigte ihn. Fr. Humilis las über Isaias und Matthäus. Der angehende Theologe wurde früh eingeführt in das Studium der heiligen Schrift, in deren Gebrauch er es im Laufe der Zeit zu einer erstaunlichen Geläufigkeit brachte.

Nur kurze Zeit weilte der Noviz an dem ihm angewiesenen ersten Posten seines neuen Berufes. Um Ostern 1239 siedelte er nach Tuscien über. Auf der Reise in die neue Heimat begegnete er in der Einsamkeit einem hochbetagten Franciscaner von vornehmer Abkunft. Vier Söhne hatte er in der Welt zurückgelassen. Er war der letzte, den der heilige Franciscus selbst eingekleidet.

Eins mißfiel dem ergrauten Ordensbruder an seinem jugendlichen Confrater. „Omnebonum heißt du?“ sagte er. „Mein Sohn, nemo bonus, nisi solus Deus. Dein Name sei hinfür Fr. Salimbene, quia tu bene salisti bonam religionem intrando“. Der Neugetaufte freute sich über den Namen, den der Alte ihm, so meinte er, in verständiger Weise gegeben. Sein Lieblingsname war es nicht. Von jeher hatte er den heiligen Dionysius (Pseudo-Areopagita) als Patron gewünscht. Ihn hielt er für einen doctor eximius, er war ein Schüler des heiligen Paulus, sein Fest der Geburtstag Salimbenes. Es mußte bei der Verehrung sein Bewenden haben. Der Sohn des Herrn Guido hatte seinen dritten und letzten Namen erhalten. Er sollte ihm bleiben.

Tuscien wurde nun auf acht Jahre die Heimat des Parmesen. Zunächst ward ihm Lucca im nördlichen Theile dieser Landschaft als Aufenthalt angewiesen. Das Studium war auch hier seine Hauptaufgabe. Um die Mitte des Jahres 1239 wurde derjenige, welcher ihn in den Orden aufgenommen und den Nachstellungen seines Vaters entzogen hatte, der General Fr. Elias, wegen regelwidrigen Gebahrens abgesetzt. „Hundertmal“ mußte der junge Religiose, wenn er Leute vom Lande traf, aus ihrem Munde den Spottvers vernehmen, den sie bei Begegnung mit Minoriten in jenen Tagen zu singen pflegten:

Hor attorna fratt Helya,
Ke pres' ha la mala via.

„Die guten Brüder trauerten und erzürnten sich wahrhaft zu Tode, so oft sie derartiges hörten“. Denn sie empfanden die Schande, welche von ihrem ehemaligen ersten Vorstande auf sie selbst übergegangen.

Bei all diesen Verdrießlichkeiten hatte Salimbene eine nie versiegende Quelle des Trostes in der Musik. Er liebte den Gesang leidenschaftlich und hat diese Leidenschaft während seines ganzen Lebens bewahrt.

Der junge Minorit muß spätestens im Sommer des Jahres 1241 nach Siena gekommen sein.

Herrn Guido quälte der Schmerz über den Verlust des Kindes während des ganzen Lebens. Aber seine Bemühungen, den Sohn wieder zu erhalten, mußten naturgemäß immer hoffnungsloser werden, da Salimbene als Subdiakon keineswegs mehr vollkommen den Erwartungen des Vaters entsprechen konnte. Der Flüchtling mochte sich noch einmal recht lebhaft die aufgeregte Scene von Fano ver-

gegenwärtigen, als ihm in Siena Fr. Illuminatus, der ehemalige Secretär des Generals Elias, eine Abschrift jenes Briefes vorwies, durch welchen Kaiser Friedrich II bei dem höchsten Vorstande des Minoritenordens die Herausgabe Ognibenes an dessen tief betrübten Vater zu erwirken hoffte. Hatten ihn damals Reden und Vorstellungen nicht zu erschüttern vermocht, welche am ehesten das Gemüth eines Kindes zu bestimmen pflegen, so wurde er in dem einmal gewählten Berufe jetzt nur um so fester, da er mit Persönlichkeiten in Berührung trat, welche ihm die getroffene Wahl als die glücklichste erscheinen ließen.

Von der tiefgreifendsten Wirkung wurden für Bruder Adamo die Einflüsse des Joachimismus. Einen ausgezeichneten Vertreter dieser Richtung lernte er in Siena kennen. Es war Fr. Hugo, dessen begeisterter Verehrer Salimbene wurde. Hugo von Bareola, ein Provençale, war nach des Chronisten Schilderung eine der hervorragendsten Erscheinungen der Geistlichkeit, großartig als Prediger, beliebt bei Clerus und Volk, ein gewaltiger und allzeit schlagfertiger Disputator. Keiner vermochte gegen ihn aufzukommen. Seine Zunge war beredt, seine Stimme wie der Wogenschall der Wasserfluthen. Man hätte ihn für einen zweiten Paulus oder Elisäus halten mögen; denn wer ihn reden hörte, zitterte, wie die Binse im Wasser[1]). So sprach er einst vor Papst und Cardinälen. Letztere ließ er in folgendem Tone an: „Den rothen capellus hat euch erst Innocenz IV verliehen, damit man euch bequem von andern capellani unterscheiden könne. Auch habt ihr früher den Namen ‚Cardinäle‘ nicht geführt. Ihr hießet ‚Diakone der römischen Curie‘, und jeder Priester nannte sich eures Gleichen“. Wie so manches andere hat sich Hugos gelehriger Schüler Salimbene auch diese Gedanken zu eigen gemacht und führt sie in seinen zahlreichen Excursen gegen die Mißstände des purpurnen Collegiums mit Wohlbehagen aus.

Hatte Fr. Hugo, selbst ein eifriger Anhänger des Abtes von Fiore, in der Seele Fr. Adamos einen für die Lehre des Apokalyptikers fruchtbaren Boden geschaffen, so wurde Salimbene in Pisa, wo er die Jahre 1243—1247 zubrachte, mit den Grundideen des neuen Systems vertraut gemacht. Als seinen ersten Lehrmeister in diesem Fache bezeichnet er selbst einen bejahrten, heiligmäßigen Abt

---

[1]) Sicut tremit juncus in aqua (S. 97). Dieser Vergleich kehrt bei Salimbene sehr oft wieder.

der Congregation von Fiore, welcher sämmtliche ihm als Eigenthum zugehörige Schriften Joachims († 1202) vor Friedrich II in jenen Minoritenconvent geflüchtet hatte, weil er fürchtete, der mit dem Papst zerfallene Kaiser möchte sein zwischen Lucca und Pisa gelegenes Kloster zerstören. So wurden gerade Minoriten die eifrigsten Vertheidiger der neuen Lehre, welche übrigens den Mendicanten im allgemeinen, insbesondere aber dem Orden des heiligen Franciscus schmeichelte.

Gerade die Lectüre joachimitischer Bücher in Pisa ist es gewesen, welche einen dortigen Professor der Theologie, Rudolf von Sachsen, dem Salimbene alles Gute nachzusagen weiß, veranlaßte, die bisherige Carriere aufzugeben, um ein maximus Joachita zu werden, wohl das größte Lob, welches der Chronist einem Sterblichen zu ertheilen vermag.

Also der frische, lebenslustige, durch und durch reale Parmese ein angehender Mystiker — sicher eine eigenthümliche Verbindung zweier so verschiedener Richtungen. Sie wird erklärlich einerseits durch die regsame Propaganda der neuen Propheten, in deren Reihen Fr. Adamo die gediegensten Charaktere erblickte, andrerseits durch das allen ehrlichen Naturen innewohnende Bedürfnis einer radicalen Umgestaltung des öffentlichen Lebens, das in politischer wie in kirchlicher Beziehung argem Verfall erlegen war. Eben diesem Verlangen nach einer besseren Zeit entsprach jenes System, da es in nicht zu ferner Zukunft die gehoffte allgemeine Reform in Aussicht stellte.

Wenn Fr. Salimbene für das, was durch freie Thätigkeit sein eigenes Ich zu bestimmen suchte, überhaupt für alles, was in das Gebiet menschlichen Thuns und Lassens gehörte, stets ein offenes Auge hatte, so verschloß er sich darum keineswegs für jene Erscheinungen, welche ihm die unbelebte Natur darbot. Ein Erdbeben war es, das Frau Imelda dem kleinen Ognibene wiederholt geschildert und dessen Schrecken die Phantasie des lebhaften Kindes erfüllt hatten. So waren es auch in der Folgezeit Erdbeben, welche ihren Eindruck auf den Jüngling, auf den Mann nicht verfehlten und die der Chronist gewissenhaft berichten zu sollen glaubt. So in Pisa an einem zweiten Weihnachtsfeiertage in den Jahren 1243—1247. Aber nicht blos der Parmese war für derartige Erscheinungen empfänglich. Wohl mehr noch galt dies von der großen Masse des Volkes. Die Prediger pflegten in ihren Kanzelvorträgen die heilsame Erregung ihrer Zuhörer zu benutzen. Bruder Clarus aus

Florenz that es in Pisa. Sein Wort schlug beim ersten Male ein. Die zweite Predigt, welche demselben Gegenstande galt, blieb wirkungslos, sie mißfiel. Man hatte die Gefahr vergessen. Der Chronist ist über diese Schwankung des Publicums sehr ungehalten, und es war dies auch die Stimmung des jungen Adamo vor vierzig Jahren. Er begriff nicht, wie die unwissende turba maledicta et simplex meinen konnte, der Redner habe die gleiche Predigt zweimal gehalten, da er doch nur über das nämliche Thema sprach. Der Text lautete: „Nur noch einen Augenblick und ich werde Himmel und Erde erschüttern, das Meer und das Festland“ (Agg. 1). Anstatt beschämender Schande, die sein Mitbruder geerntet, meint der Chronist, hätte ihm sein Bemühen ehrenvolle Anerkennung eintragen müssen.

Predigten im Anschluß an störende Naturerscheinungen hielt Salimbene selbst für sehr zweckmäßig. Weil er aber die Erfahrung gemacht hatte, daß mancher, der ohne die nöthige Vorbereitung über einen solchen Gegenstand sprechen mußte, in Verlegenheit kam, so erlaubt sich der Chronist, nach dem Berichte über jenes Pisaner Erdbeben eine Menge von Zeugnissen anzuführen, welche jenem Bedürfnisse entgegenkommen und das Improvisieren eines Kanzelvortrages über Erderschütterungen, Sonnen- und Mondfinsternisse erleichtern sollen. Uebrigens mag der strebsame Geist bei Erklärung des Phänomens, welches das mitten in einer weiten Ebene gelegene Pisa heimsuchte, immerhin einige Schwierigkeit empfunden haben. Denn seine Seismologie verlangt für derartige Schwingungen der Planetenkruste vor allem ein Gebirge mit unterirdischen Höhlen und Klüften. In ihnen sei der Wind eingeschlossen wie in einem Gefängnis. Er sucht einen Ausweg und findet ihn nicht. Durch den wiederholten Anprall der bewegten Luft an das Gewölbe der Erdrinde geräth diese naturgemäß in eine zitternde Bewegung. Das eben sei das Erdbeben. Ein Beispiel bietet hiefür die nöthige Analogie. Wirft man eine ungeschälte Kastanie ins Feuer, so beginnt sie aufzuhüpfen und schnellt zum Schrecken der Umstehenden mit aller Gewalt empor. Das sind physikalisch-geographische Anschauungen des jungen Mannes, welcher für alles, was ihn umgab, ein lebhaftes Interesse hatte und stets bemüht war, den Ursachen dessen, was er sah und hörte, nachzuspüren.

Salimbene hielt vier volle Jahre in Pisa aus. Bisher hatte er immer noch in kürzerer Zeit sein Asyl gewechselt. Er lebte neun Jahre im Orden und schon war es der sechste Ort, an den er jetzt kommen sollte. In Fano, Jesi, Lucca, Siena, in Pisa hat

er geweilt. Letztere Stadt verließ er in der ersten Hälfte des Jahres 1247 bereits als Diakon und kehrte aus Tuscien in die Provinz Bologna zurück, für die er aufgenommen worden war. Er gieng nach Cremona.

Die nächste Zukunft wurde nicht blos für die Geschichte Italiens, sondern Deutschlands, ja selbst eines großen Theils des ganzen Continents von entscheidender Bedeutung. Am 17. Juli 1245 war der Kaiser von Papst Innocenz IV in Lyon abgesetzt worden. Zwei Jahre später, im Monat Juni, befindet er sich in Turin, um von hier aus gegen Lyon zu ziehen, während Enzio, von den Cremonesen unterstützt, das im Brescianischen gelegene Fort Quinzano belagerte. Da wird Friedrich II durch die Schreckensnachricht von dem Verlust Parmas überrascht. Es war den vertriebenen Guelfen gelungen, das Heer des kaiserlichen Podesta Heinrich Testa von Arezzo in einem Gefechte am Taro zu besiegen und in die offene Stadt einzudringen. Sie war seit dem 16. Juni 1247 päpstlich.

Der Kaiser begriff die Tragweite des Schlages, der ihn getroffen. Der Chronist hält den Uebertritt der Parmesen zur Gegenpartei für die eigentliche Ursache des Sturzes Friedrichs II und ist der Ansicht, daß dort in Parma, wie bei einem Zweikampfe die Sache der römischen Kirche selbst auf dem Spiele stand. Dieser Ueberzeugung, von welcher auch der Kaiser erfüllt war, entsprangen jene Befehle, deren Ausführung Salimbene theilweise als Augenzeuge berichtet. In Cremona befanden sich mehrere Ritter aus der Mark Ancona, von denen der Minorit behauptet, daß sie dem Kaiser zu Hilfe gezogen wären. Aus Besorgnis nun, auch sie möchten sammt ihrer Heimat der Sache ihres bisherigen Herrn untreu werden, ließ Friedrich II fünf derselben aufhängen. „So will's der Kaiser", sagte der Scharfrichter, „weil ihr Verräther seid". Tags darauf, kamen die Franciscaner, um die Leichen zu beerdigen. Sie waren kaum imstande, die Wölfe abzuwehren, welche die Leiber der Hingerichteten aufzehren wollten. Die Wildheit einer aller Ordnung Hohn sprechenden Zeit hatte es mit sich gebracht, daß die Bestien mehr und mehr überhand nahmen.

Es ist sehr begreiflich, daß Bruder Adamo und vielleicht seine sämmtlichen Collegen in dem verödeten, jetzt um so ausgesprochener ghibellinischen Cremona nicht länger verblieben. Parma schien in nicht zu weiter Ferne das sicherste Obdach zu bieten. Hierher in seine Vaterstadt zog der Minorit bald nach der Katastrophe vom 16. Juni. Parma wurde nicht blos eifrigst durch Gräben und

Pallisaden befestigt, sondern erhielt auch in kurzem von allen Seiten guelfische Hilfe. Aber auch Friedrich erschien. Die Vorfälle der jüngsten Vergangenheit hatten ihn aufs äußerste empört. Mit ihm vereinigten sich sein Sohn Enzio und Ezzelino da Romano, „den alle Welt mehr als den Teufel fürchtete". Am 2. Juli begann die Belagerung. Nur der westliche Theil der Stadt ward von derselben betroffen. Hier gründete Friedrich am 1. October in einiger Entfernung eine neue Ortschaft und legte ihr den hoffnungsreichen Namen Victoria bei. Das abtrünnige Parma sollte von Grund aus zerstört werden. Der ergrimmte Kaiser wollte in der Wüstenei, welche er zu schaffen gedachte, zum Zeichen der Unfruchtbarkeit Salz säen lassen.

So weit kam es allerdings nicht. Doch die Belagerten und Fr. Salimbene mit ihnen mögen während der nun folgenden Monate peinliche Stunden erlebt haben. Denn Friedrich ließ, um furchtbar zu erscheinen, jeden Morgen drei, vier oder auch mehr seiner Feinde, die er eingefangen hatte, vor den Blicken der schmerzlich betroffenen Parmesen hinrichten, beziehungsweise langsam zu Tode quälen.

Trotz aller Umsicht und Tapferkeit des kriegerischen Legaten Gregor von Montelongo blieben die Operationen der Belagerten lange Zeit ohne Erfolg. Für das nächste Ziel, welches der Orden dem Fr. Salimbene gesteckt hatte, war Parma kein entsprechender Aufenthalt mehr. Seine erste Aufgabe mußte das Studium der Theologie sein. Hatte sich der Noviz ehedem vor den Umtrieben seines Vaters nach Tuscien geflüchtet, war er nach acht Jahren in die ihm ursprünglich angewiesene bologneser Provinz zurückgekehrt, mußte er auch hier in kurzer Zeitspanne ein Haus mit dem andern vertauschen, so glaubten seine Obern jetzt, ihn der Stätte der Unruhe gänzlich entziehen und in das Ausland schicken zu sollen. Der Provincial Fr. Rufinus gab ihm noch im Herbst des Jahres 1247 die Weisung nach Frankreich. Sein Reisegefährte wurde Bruder Johannes von Parma, ein braver, praktischer Mensch und tüchtiger Sänger.

Am Feste Allerheiligen langte Salimbene in Lyon an. Noch am nämlichen Tage beschied ihn der für Parma doppelt interessierte Papst Innocenz IV zu sich. War er ja selbst einstens dort Domherr gewesen. Jetzt spielten sich in der Stadt Dinge ab, welche die größte Tragweite gewinnen konnten. Ueberdies hatte Innocenz, der den Ausgang mit Spannung erwartete, über die dortigen Ver-

hältnisse nichts erfahren, seitdem der Minorit die Heimat verlassen. Dieser fühlte sich durch die hohe Einladung sichtlich sehr geschmeichelt. Er erzählt, daß der Papst ihn in seinem Zimmer empfangen und unter vier Augen vertrauliche Worte mit ihm gewechselt habe. Die Audienz währte lange. Die Gnaden, um welche der Fremde bat, wurden ihm huldvollst gewährt. Der heilige Vater ertheilte ihm unter andern Generalabsolution und machte ihm durch sein oberhirtliches Wort das Predigtamt im besondern zur Pflicht. Salimbene war stolz darauf.

Ist der Parmese von Natur aus freimüthig im Urtheil, so mag er in der überraschend wohlwollenden Aufnahme, welche er bei Innocenz IV gefunden, eine Art von Berechtigung erblickt haben, desto ungezwungener mit denen zu verkehren, welche unter dem Papste standen. Zudem bemerkte er, daß seine Anwesenheit allen äußerst erwünscht war, da die Nachrichten aus Italien, namentlich über seine Heimatstadt Parma allgemein hohes Interesse erweckten. Seine Kühnheit steigerte sich um ein bedeutendes. Eines Tages fragte ihn der Cardinaldiakon Wilhelm Fieschi, ein Nepote Innocenz' IV: „Was sagen deine Landsleute von dem Cardinallegaten Octavian?“ „Er wird Parmas Verräther sein, wie er Faenza verrathen hat“, gab der Fremde zur Antwort.

„Mein Gott, das ist nicht zu glauben“, fiel Wilhelm ein. „Ob es zu glauben ist oder nicht, das weiß ich nicht“, erwiderte der Minorit, „aber die Parmesen sagen so“. „Gut, gut“, fügte der Cardinal hinzu.

Salimbene sah mit Befriedigung, wie eine große Menge Schulter an Schulter seinen Worten lauschte, mehr noch, daß sie jetzt ihrer Verwunderung über den merkwürdigen Italiener offenen Ausdruck gaben. Fr. Adamo hörte es, da sie zu einander sprachen: „In unserm ganzen Leben haben wir keinen Bruder gesehen, der eine so zuversichtliche, freie Sprache führte“. Saß ja doch der Franciscaner zwischen dem Patriarchen von Constantinopel und dem Cardinal Wilhelm, der ihn Platz zu nehmen geheißen hatte. „Ich glaubte die angebotene Ehre nicht zurückweisen zu sollen“, sagt der Chronist. Unter solchen Verhältnissen durfte seine Rede allerdings Staunen erregen. Fast vierzig Jahre später noch beschlich ihn, als er den Bericht über jene Scene niederschrieb, ein gewisses Hochgefühl eitlen Selbstbewußtseins. „Ich aber war damals Diakon und ein junger Mann von fünfundzwanzig Jahren“, setzt er bei.

Der reisende Ordensbruder kann sich in Lyon nur sehr kurze Zeit aufgehalten haben.

In dem ersten Minoritenconvente, den der Parmese auf seiner Reise nach dem nördlichen Theile Frankreichs besuchte, lernte er Fr. Johannes de Plano Carpi (Piano di Carpine) kennen, der von seiner Gesandtschaft aus Ostasien, wohin ihn Papst Innocenz IV geschickt, soeben zurückgekehrt war; für Salimbene begreiflicherweise ein hochwichtiges Zusammentreffen.

Der Legat hatte viel zu erzählen. Er sprach von den Beschwerden seiner Reise, von Hitze und Kälte, von Hunger und Durst. Das alles mußte er ausstehen, bevor er den Chan der „Tattaren“ erreicht hätte. Das sei die richtige Bezeichnung, nicht „Tartaren“. „Wer regiert im Abendlande?“ fragte der allmächtige Herrscher den Gesandten. „Der Papst und der Kaiser“, gab dieser zur Antwort; „alle andern haben die Gewalt von diesen beiden“. „Wer ist der größere?“ „Der Papst“, und Fr. Johannes überreichte dem Großkönige den Brief des Vaters der Christenheit. Der Chan antwortete. Jenes Schreiben des Papstes sammt der Antwort des Mongolenfürsten nahm der Legat in sein für weitere Kreise abgefaßtes Reisebuch auf. Salimbene kannte das Werk sehr wohl. Gern hätte er sich möglichst reiche Notizen daraus gemacht, aber die Zeit fehlte ihm. Es ist bezeichnend, daß er aus der großen Masse des Erzählten nur jene zwei Briefe heraushob, um sie während seiner Muße zu copieren. Am folgenden Tage begab sich Johannes von Planum Carpi nach Lyon, um hier dem heiligen Vater über das Ergebnis seiner Sendung Bericht zu erstatten. Auch Salimbene setzte seine Reise fort. Das nächste Ziel war die Champagne.

War in Pisa die Grundlage für die joachimitische Richtung des Minoriten geschaffen worden, so haben gleichartige Einflüsse in Provins den angehenden Mystiker in der Vorliebe für den Propheten von Fiore neu bestärkt. Zwei ausgesprochene Anhänger desselben suchten mit aller Gewalt den jungen Adepten ganz zu einem der ihrigen zu machen. Es waren dies der Ghibelline Fr. Bartholomäus aus Parma und Girard von Borgo San Donnino. Von letzterem sagte der trotz aller Täuschung für Joachim immer noch hochbegeisterte Chronist, daß er ein recht netter, braver junger Mann gewesen sei, nur habe er zu hartnäckig an den Worten seines Meisters gehangen und seiner eigenen Einsicht gar zu viel getraut. Diese zwei Jünger der neuen Lehre nun setzten dem Bruder Salimbene

zu, er solle doch den Schriften Joachims Glauben schenken und in ihnen studieren.

Der französische Provinzial hatte den Italiener dem Convente Auxerre überwiesen. Nach einem Abstecher über die Hauptstadt Frankreichs verfügte sich der reiselustige Minorit an seinen einstweiligen Bestimmungsort, wo er einige Zeit vor Ostern 1248 anlangte. Altisiodorum, wie er den Ort nennt, legt er sich etymologisch in doppelter Weise zurecht. Entweder sei es aus alta sedes deorum oder aus altum sydus entstanden, weil dort viele Heilige gemartert worden seien. In der neuen Heimat erinnerte er sich eines Wortes, das er im Convente zu Cremona aus dem Munde des Fr. Gabriel vernommen: „Auxerre hat mehr Weinberge und Wein, als Cremona, Parma, Reggio und Mantua zusammen". „Als ich das vernahm", sagt Salimbene, „da entsetzte ich mich und hielt es für unglaublich". An Ort und Stelle konnte er die Erfahrung machen, daß Fr. Gabriel wahr gesprochen. Denn er fand, daß Ebenen, Hügel und Berge mit Weinpflanzungen bedeckt seien. Salimbene will auch die Wirkungen des Weines beobachtet haben. Wie es eben bei Reisenden zu geschehen pflegt, er generalisiert sehr bedeutend und sagt: Die Franzosen haben vom unmäßigen Genusse des edlen Getränkes unterlaufene, rothe und triefende Augen. Daher kommt es, daß sie in aller Früh mit solcher Physiognomie sich dem Priester nahen, der soeben die heilige Messe gelesen hat, mit der Bitte, er möchte ihnen das Wasser, worin er die Hände gewaschen, in die Augen spritzen. Als der Parmese noch in Provins weilte, hörte er zu wiederholten Malen die Antwort, welche der eifrige Joachimit Fr. Bartholomäus derartigen Patienten zu geben pflegte: „Fort, der Himmel strafe euch! schüttet das Wasser in den Wein, wenn ihr ihn trinken müßt, aber nicht in die Augen".

So studierte der Fremde Land und Leute. Ein würdigeres Schauspiel bot sich ihm bald nach Pfingsten in Sens dar. Hier wurde ein Provinzialcapitel abgehalten, das auch der heilige König Ludwig besuchen wollte. Dieser letztere Umstand bewog Salimbene, einen Abstecher nach Sens zu machen, das er vor nicht langer Zeit verlassen hatte. Als die Ankunft des Monarchen gemeldet wurde, zogen ihm die Mitglieder des Convents entgegen, um ihn in feierlichem Zuge zu empfangen. Die Brüder bildeten Spalier zu beiden Seiten der Straße und waren begierig den König zu sehen. Salimbene überblickte das Gewühl und überließ sich seinen Gedanken. Da erscheint der König. Er fesselt den Blick des kritischen

Beobachters, der ihm jede Bewegung ablauscht. Ludwig IX ist eine zart gebaute, hagere, schlanke Figur, sein Auge engelrein, seine Züge anmuthig. Er nähert sich der Minoritenkirche, nicht in königlicher Pracht und hoch zu Roß, sondern im Aufzug eines Pilgers zu Fuß. Seine drei Brüder, die ihn begleiteten, darunter Karl von Anjou, folgten ihm in gleich demüthiger Haltung. Sah man den König beten, so hätte man glauben mögen, er sei ein Mönch; beinahe vergaß man seinen ritterlichen Kampfesmuth. Er tritt in das Gotteshaus ein und verrichtet nach einer ehrfurchtsvollen Kniebeugung vor dem Altare sein Gebet. Als er im Begriffe war, das Heiligthum zu verlassen und noch in der Thür stand, da befand sich der für ihn begeisterte Parmese dicht neben ihm. Folgenden Tags verabschiedete sich der König.

Für Bruder Salimbene hatte Sens offenbar kein Interesse mehr. Entgegen der Bestimmung des französischen Provinzials, welcher seinem Gast Auxerre angewiesen hatte, war ihm vom General die Obedienz zugegangen, sich in die Provence zu verfügen. Er reiste nach Hyères zu Fr. Hugo, dem „großen Joachiten". Bruder Adamo schwamm in einem Meere von Seligkeit. Es machte einen tiefen Eindruck auf ihn, daß Leute von gelehrter Bildung, auch Physiker, sich um seinen Meister schaarten. Wiederholt kam ihm Elisäus in den Sinn, von dem es heißt: „Elisäus saß in seinem Haus, und Greise saßen um ihn" (4 Kön. 6). In Tarascon trafen Salimbene, Hugo und der geistesverwandte General des Ordens Fr. Johannes zusammen. Sie erwiesen dem Leib der heiligen Martha ihre Verehrung.

Fr. Johannes hatte Eile. Der Aufenthalt war kurz. Er fuhr mit seinen beiden Begleitern den Rhone abwärts nach Arles. Hier war es, da sich eines Tages der General allein befand. Salimbene nahm die Gelegenheit wahr und gieng zu ihm. Doch die gehoffte Freude dauerte nicht lange. Der Gefährte des Parmesen, Fr. Johanninus, erschien gleichfalls. Er hatte ein Anliegen. „Vater", sagte er zu Bruder Johannes, „verschaffe mir und Salimbene den Heiligenschein". „Wie das?" entgegnete jener lächelnd. „Dadurch, daß Du uns zu Predigern machst". „Wahrhaftig", fiel der General ein, „und wäret ihr meine leiblichen Brüder, ihr solltet es nicht anders werden, als durch eine scharfe Prüfung". „Heb dich fort mit Deinem Heiligenschein", fiel Salimbene entrüstet ein. „Mir wurde vergangenes Jahr das Predigtamt in Lyon von Papst Innocenz IV selber übertragen. Es genügt mir vollkommen, daß

ich's einmal erhielt von dem, der es geben konnte". Fr. Johannes hörte diese Worte. „Und doch", entgegnete Bruder Johanninus, „möchte ich Prediger werden lieber durch unsern General, als durch irgend einen Papst. Sollen wir eine scharfe Prüfung bestehen, so mag Fr. Hugo sie abhalten". Dieser war nämlich sein intimer Freund. Aber gerade deshalb gieng Johannes auf den Vorschlag nicht ein. Ein Lector aus dem Convente in Arles mußte die beiden Fremdlinge examinieren. Salimbene bestand und erhielt auch seitens des höchsten Ordensobern das Predigtamt, sein Reisegenosse ward reprobiert und bis auf weiteres zurückgestellt.

Am Abend vor seiner Abfahrt beschied der General Bruder Salimbene und seinen Gefährten zu sich. Er eröffnete ihnen seine Absicht, sie in kurzem zu verlassen, um sich nach Spanien zu begeben, und forderte sie auf, sich zu entscheiden, welches Haus sie beziehen wollten. Der ganze Orden stand ihnen offen, nur der Pariser Convent wurde ausgenommen. „Das sei ferne von uns", erwiderte Salimbene, „daß wir unsern Wohnort selbst wählen. Wir werden überallhin gern gehen, wohin uns der Gehorsam schickt". Fr. Johannes erbaute sich an der Ergebenheit seiner geistlichen Söhne und wies ihnen Genua an. „Ich werde dem Minister dieses Convents schreiben", fügte er bei, „daß man euch eine gute Aufnahme bereite, ferner daß Du, Fr. Salimbene, zum Priester geweiht werden sollst, Dein Gefährte Johanninus zum Diakon. Komm ich nach Genua und finde ich euch getröstet, so wird es mir lieb sein; wo nicht, so werde ich euch trösten".

Die Freunde trennten sich. Der Generalobere setzte seine Visitationsreise nach Spanien fort, Johanninus und Salimbene segelten nach Marseille, wo sie das Fest des heiligen Franciscus von Assisi zubrachten. Nach demselben stachen sie von neuem in See. Ihr Ziel war Hyères, die Station Hugos. Hier verblieb Salimbene mit Bruder Johanninus bis zum ersten November. Es war ein Hochgenuß für den Jünger der Prophetenschule. Den „ganzen Tag" unterhielt er sich mit Hugo über die Lehre Joachims.

Genua also war dem Fr. Salimbene von seinem ersten Ordensobern als ständiger Posten angewiesen worden. Der Chronist läßt es durch ein Mißverständnis geschehen, daß er dieser Verfügung nicht entsprechen konnte. Die Sache verhielt sich so: Am 24. Februar 1249 trat der Parmese in Angelegenheiten der Provinz Genua eine neue Reise nach Frankreich an. Nantelmus hatte ihn dazu auserkoren. Nach viertägiger Seefahrt langte er zu seinem

abermaligem größten Troste bei Fr. Hugo an. Alles staunte, auch sein Begleiter aus Genua, daß der hochgefeierte Mann sich herabließ, mit dem Fremden zu speisen. Anderen bezeigte er zu jener Zeit — es hatten soeben die Fasten begonnen — solche Aufmerksamkeit keineswegs. In Avignon sah Salimbene den General Fr. Johannes, der seine Visitationsreise nach Spanien aufzugeben sich genöthigt fand und nun mit seinem Lieblingsjünger über Vienne nach Lyon zum Papste reiste. Innocenz IV hatte ihn zu sich berufen und betraute den erfahrenen, eifrigen Mann mit einer wichtigen Sendung zu den Griechen, die er durch Vermittlung des Vatazzes für die römische Kirche zu gewinnen hoffte. Am Ende der Osterwoche (1249 c. 10. April) schied der päpstliche Legat.

Hier in Lyon war es, wo jenes Mißverständnis eintrat, welches die nächste Zukunft Salimbenes anders bestimmte, als der scheidende General es gewollt hatte. Fr. Rufinus, Oberer der bologneser Provinz, damals gleichfalls in Lyon gegenwärtig, war sehr ungehalten darüber, daß Salimbene in Genua seinen festen Sitz habe. „Ich schickte Dich nach Frankreich“, sagte er, „damit Du Dich dort für meine Provinz den Studien widmetest; und nun bist Du in den Convent von Genua gezogen, um dort ständig zu wohnen. Du sollst wissen, daß ich das für sehr schlecht halte. Denn diejenigen, welche ich im Auslande studieren lasse, müssen mir nach Bologna kommen“. „Verzeihet, Vater“, entgegnete Salimbene, „ich glaubte nicht, daß Ihr das für schlecht hieltet“. „Gut“, fiel Rufinus ein. „Aber Du hast mit Johanninus, Deinem Gefährten in Genua, in die Provinz Bologna zurückzukehren“. Der Chronist setzt bei: „Von dieser Obedienz wußte der General nichts, als er in Lyon war“.

Das Fest Christi Himmelfahrt und Pfingsten 1249 brachten Salimbene und Johanninus in Genua zu. Nach dem 13. Juni folgten sie dem Rufe ihres Provinzials und zogen über Bobio, das sie an den heiligen Columban erinnerte, nach Parma, wo sie ihren General wiedersahen. Kürzlich noch hatte er sie in Genua zu sprechen gehofft. Von der Bestimmung des Fr. Rufinus wußte er nichts. „Wäre es mir verstattet, so ruhig zu leben, wie ihr es konntet, sicher würde ich nicht so viel reisen. Bald in Frankreich, bald in Burgund, bald in der Provence, dann in Genua, jetzt in Parma — wahrlich ihr führt ein bewegtes Leben“, sagte er lächelnd. „Vater“, entgegnete Salimbene, „wir haben uns dieser Mühen in Sachen unserer Amtsgeschäfte unterzogen. Ihr wißt, daß wir immer gehor-

same Söhne waren". Fr. Johannes hörte dies mit Befriedigung. In Bologna trafen der Generalobere und die beiden Reisenden mit Provinzial Fr. Rufinus zusammen. Letzterer rechtfertigte seine Verfügung bezüglich der beiden Untergebenen und sprach: „Vater, ich that es zu ihrem Troste, daß ich sie damals nach Frankreich schickte, als der Kaiser Parma belagerte. Zu ihrem Troste rief ich sie auch zurück". Salimbene bestätigte dies: „Ja, Vater, so ist es, wie er sagt". Der General billigte den Befehl des Rufinus, aber fügte bei: „Sorge, daß sie sich an ihrem neuen Bestimmungsorte wohl fühlen, daß sie studieren und nicht so viel reisen". Johanninus wurde in Bologna zurückbehalten, Salimbene nach Ferrara gesendet, wo er ununterbrochen sieben Jahre, von 1249 bis 1256, verlebte, seit seiner Jugend im Elternhause der längste Aufenthalt an einem und demselben Ort.

Mit der Uebersiedlung des Fr. Adamo nach Ferrara, wo seinem bisher so bewegten Leben ein Ruhepunkt geboten ward, beginnt für ihn eine neue Periode. Ob die Veränderung seinen persönlichen Wünschen entsprach, bleibt dahingestellt. Die häufige Hervorhebung des Umstandes, daß er nun sieben volle Jahre „ohne Unterbrechung", „ohne seinen Wohnort zu wechseln" an dem nämlichen Posten ausharren mußte, läßt fast schließen, daß er einem Wechsel seiner Verhältnisse nicht abhold gewesen wäre. Jedenfalls beweist der Chronist durch die Art der Behandlung, daß er für die Schicksale der nun folgenden zweiten und größeren Hälfte seines Lebens bei weitem das Interesse nicht besaß, welches ihn bestimmte, sich über die ersten achtundzwanzig Jahre, wenn auch an zerstreuten Stellen, so doch mit dankenswerther Umständlichkeit zu verbreiten. Die Tage des Minoriten verlaufen einförmiger, als bisher. Er widmet seine Kräfte der Erfüllung der Berufspflicht, in deren Ausübung ihm die Erfahrungen der Vergangenheit zu statten kamen. „Viele Jahre lebte ich im Orden des heiligen Franciscus, war Priester und Prediger, habe viel gesehen, in vielen Provinzen gelebt und viel gelernt". Mit diesen Worten zeichnet Salimbene in Kürze den Lauf seines Erdenwandels. Was er an letzter Stelle erwähnt, ging thatsächlich voraus und bildete für ihn die Schule, in der er jene scharf ausgesprochene Richtung erhielt, die sich in die zwei Worte zusammenfassen läßt: Salimbene war Minorit und Joachimit. Für seine innere Entwicklung liefert die Zukunft wenig. Die große wie die kleine Welt sprechen ihn immer noch an; aber sie finden seinen Bildungsproceß im wesentlichen bereits abgeschlossen. Salimbene

ist in dieser Beziehung mit sechzig Jahren noch der nämliche wie damals. Was er früher nur dunkel ahnte, das hat sich in dem Dreißiger geklärt; unbestimmte Formen haben sich krystallisiert. Salimbene wechselte auch in der Folgezeit oft seinen Aufenthalt, „lernt noch viel", „das Studium beschäftigt ihn während seines ganzen Lebens". Aber für sein inneres Wesen, für die Schöpfung grundlegender Ideen und Bestrebungen, lernt er nichts wesentlich neues. Er ist ein fertiger Mann, hat sich sein Urtheil gebildet. Dies ist ihm die Richtschnur in Auffassung der großen Tagesfragen, dies der Maßstab, mit dem er Werth und Unwerth alles dessen bestimmt, was ihm Gegenwart und Vergangenheit bieten und was ihm als echten Prophetenschüler die Zukunft bringen soll.

So bezeichnet denn auch die nicht unbedeutende schriftstellerische Thätigkeit des Ordensbruders keinen psychologischen Fortschritt. Seine mit Ausnahme der „Chronik" sämmtlich verlorenen Schriften sind, soweit gelegentliche Andeutungen es errathen lassen, nichts weiter, als Compilationen oder der Ausdruck seiner aus längst gewonnenen Grundsätzen hervorgegangenen Ueberzeugung, seiner Stimmung gegenüber dieser oder jener Erscheinung des Lebens.

Innocenz IV hatte nach dem Tode Friedrichs II freier aufzuathmen begonnen und im folgenden Jahre Lyon verlassen, um in die ewige Stadt zurückzukehren. Er besuchte Ferrara in der Octav des heiligen Franciscus von Assisi. Salimbene fand sich regelmäßig in unmittelbarer Nähe des heiligen Vaters ein, so oft dieser vom bischöflichen Palais aus zum Volke sprach. Innocenz erwähnte einst den Tod seines Gegners. „So höre es", sagte Fr. Gerardin von Parma zu seinem Landsmann, „hör's, der Kaiser ist todt. Bisher warst du stets ungläubig. Gieb also deinen Joachim auf und sei weise". Es war ein für Salimbene tief beschämendes Wort. Aber selbst die Meldung des Papstes däuchte ihm nicht vollkommen zuverlässig. „Ich schauderte zusammen, als ich's vernahm und ich konnte es kaum glauben. Ich war nämlich Joachimit und glaubte, erwartete und hoffte, daß Friedrich noch weit größeres Unheil anrichten würde, als er thatsächlich angerichtet hat, wiewohl er viel Böses verübt".

Salimbene mußte schließlich doch an Friedrichs Ableben glauben, wiewohl dasselbe mit seinen vorgefaßten Theorien in schlechtem Einklange stand. In seinem Aerger nahm er sich vor, nichts mehr für wahr zu halten, als was er mit eigenen Augen sehe. Indes die Grundsätze des Apokalyptikers von Fiore und seiner Jünger

waren ihm derartig in Fleisch und Blut übergegangen, daß sein Vorsatz ohne nachhaltige Wirkung blieb.

Ein Besuch, durch welchen Salimbene während des Sommers 1258 in Modena überrascht wurde, führte ihn auf seinen Lieblingsgegenstand, auf Joachim und dessen Lehre. Er hatte zu Provins die Bekanntschaft eines enthusiastischen Prophetenschülers gemacht, an dem er nichts weiter auszustellen fand, als daß er den Theorien des Abtes von Fiore allzu hartnäckig ergeben sei. Es war Girard von Borgo San Donnino. Ohne Wissen der Ordensobern hatte dieser in Paris ein Buch veröffentlicht, welches durch Papst Alexander IV im Jahre 1254 verurtheilt wurde[1]). Salimbene meint, die Schrift habe viele Irrthümer gegen die Lehre des calabrischen Sehers enthalten. Girard ward seiner Lehrkanzel in Paris entsetzt, in die sicilische Provinz geschickt, aber da er sich nicht fügen wollte, von dem General nach Frankreich zurückberufen. Eben befand er sich auf der Durchreise in Modena.

„Disputieren wir über Joachim", sagte der Parmese zu seinem Gast. „Nein, nicht disputieren", erwiederte jener, „sondern unterhalten wir uns von ihm und gehen wir an einen verborgenen Ort". Salimbene führte ihn hinter den Schlafsaal. Sie ließen sich unter einem Weinstock nieder. „Wann und wo wird der Antichrist geboren werden?" begann Fr. Adamo. „Er ist bereits geboren und ist schon groß; schnell wird er das Geheimnis der Bosheit vollführen". Girard ließ es sich nicht nehmen, daß König Alfons von Castilien der Antichrist sei.

Zum Schlusse bat der Ueberspannte den Bruder Salimbene, er möchte ihm die Schriften eines gewissen Veroneser Propheten verschaffen, der sich gegenwärtig in dem Cistercienser-Kloster Fontanaviva befinde. Darauf schied der Gast. Sie sahen sich nie wieder. Der ehemalige Pariser Professor büßte seine Hartnäckigkeit im Gefängnis.

Salimbene konnte es sich nicht versagen, am rechten Orte Nachfrage zu halten, was es mit jenen mystischen Schriften für eine Bewandtnis habe. In dem genannten Kloster fand er seinen Freund Albert Cremonella wieder, mit dem er in den Minoritenorden aufgenommen worden war, der aber während des Noviziates

---

[1]) Das Buch führt den Titel Introductorius, d. h. Einleitung zu dem Evangelium aeternum. Ueber letzteres vgl. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, im Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1, 49 ff.

austrat und jetzt als Mönch in Fontanaviva, nordwestlich von Parma, wegen seiner Güte und seiner physikalischen Kenntnisse von den Brüdern allgemein geliebt wurde. Als dieser den Parmesen wiedersah, da glaubte er, ein Engel Gottes stehe vor ihm. So herzlich war er ihm zugethan. Die „große Gnade" indes, um welche der Minorit ihn angieng, konnte er ihm nicht gewähren. Sämmtliche Werke des heiligen Bernhard hätte ihm der Cistercienser geliehen; aber die Schriften jenes Veronesen waren nicht mehr vorhanden. Damit die Kunst des Radierens in jenem Kloster nicht ausstürbe, habe er nach dem Tode jenes Sehers dessen ohnehin ärgerliche Bücher zum Gegenstand seiner Uebung gewählt und sie bis auf den letzten Buchstaben ausgekratzt. Salimbene verstand, was er sagen wollte und dachte sich: „Das Buch des Propheten Jeremias ist einstens verbrannt worden, aber der es verbrennen ließ, blieb nicht ungestraft. Das Gesetz des Moses ist von den Chaldäern verbrannt worden. Esdras aber hat es durch den heiligen Geist wiederhergestellt". Girard von Borgo San Donnino hätte das Kleinod nicht höher schätzen, seinen Verlust kaum schmerzlicher empfinden können.

Einige Jahre später befindet sich Bruder Adamo in Ravenna. Er war eine mittheilsame Natur und nahm bei seiner heiteren Art, wie früher, so auch jetzt jeden für sich ein. Zwar leugnet er, daß er einen gewissen hohen Herrn in Ravenna auch nur ein einziges Mal besucht habe, zwar weist er für sich und sämmtliche Mendidicanten jeden Vorwurf entschieden zurück, welcher in der ihnen böswillig beigelegten Bezeichnung doniatores[1]) liege; indes Besuche überhaupt waren dem außerordentlich redseligen und für eine Neuigkeit stets sehr empfänglichen Parmesen durchaus nicht zuwider, und, was er auch immer dagegen einwenden mag, am liebsten verkehrte er mit angesehenen Leuten, sei es, daß diese ihm wegen des Adels seiner Geburt näher standen, sei es, weil er hoffte, daß der Glanz ihres Namens und ihrer Stellung einigermaßen auch ihn bescheinen möchte. Die Obern erkannten sein Geschick für den Umgang mit andern, verstanden seine Vorliebe. Es ist nicht das erste und nicht das einzige Mal gewesen, daß sie ihn einem Manne, wie der spätere Cardinal Jacob Colonna es war, für den Besuch der Kirchen Ravennas als Begleiter an die Seite stellten.

---

[1]) Richtiger wohl donniatores, id est, quod libenter mulieres videmus et loquimur *dominabus* et in familiari colloquio sumus cum eis.

Zuweilen wußte er einen Grund zu finden, sich aus freien Stücken einem hohen Ankömmlinge vorzustellen. Martin de Puzulerio, Bischof von Mantua und päpstlicher Legat, hielt sich in Sachen des heiligen Stuhles zu Ravenna auf. Salimbene machte ihm seinen Besuch, denn der Bischof war ein Freund seines damals bereits in Montefalcone verstorbenen Bruders Guido gewesen. Die Unterredung währte geraume Zeit. Da erhob sich der Legat, trat an das Fenster und fragte nach dem Convente der Minoriten. „Diese große Kirche da", sagte Salimbene, „und den großen Glockenthurm gab uns Erzbischof Philipp von Ravenna. Er liebt den Orden der Minderbrüder sehr und ist freigebig gegen uns". Martin stimmte in das Lob ein und fügte bei: „Glaubt ihr's, Bruder Salimbene, daß wir Bischöfe, die wir doch so vielen Mühen und Aengsten wegen unserer Untergebenen ausgesetzt sind, gerettet werden könnten, wenn ihr Ordensleute, die ihr im vertrauten Verkehr mit Gott steht, uns nicht helfen möchtet mit euern Kappen und Kapuzen?"

Diese Sprache gefiel dem Religiosen, der sonst dem höhern Weltklerus gar nicht hold war und sich nicht selten den Anstrich gab, als wollte er dessen sämmtliche Mitglieder ausnahmslos verurtheilen. Salimbene suchte den demüthigen Bischof durch tröstenden Zuspruch aufzurichten. Es gelang ihm. Der Kirchenfürst sagte ihm für seine Bemühungen den innigsten Dank.

Salimbene verstand es, am rechten Orte das rechte Wort zu finden, sollte er selbst eine tiefgewurzelte Lieblingsneigung einmal verleugnen. Mit ihm lebte zu gleicher Zeit in Ravenna Fr. Bartholomäus Calarosus, ein Mantuaner von Geburt. Er hatte Aemter bekleidet, welche dem freimüthigen Ordensbruder einige Rücksicht bei Entwicklung seiner eigenen Meinung empfahlen. „Fr. Salimbene", sagte er einst, „Johann von Parma hat sich und seinen sämmtlichen Untergebenen Unfrieden bereitet. Zwar besaß er eine Wissenschaft, eine Heiligkeit und führte einen so ausgezeichneten Lebenswandel, daß er die römische Curie hätte reformieren können; sie würden ihm geglaubt haben. Indes dadurch, daß er sich den Prophezeiungen phantastischer Leute hingab, hat er sich Tadel zugezogen und seine Freunde nicht wenig verletzt". Salimbene erwiderte: „Das ist auch meine Ueberzeugung, und ich bedauere es nicht wenig, weil ich ihn innigst liebte. Aber die Joachiten sagen: verachte Prophezeiungen nicht". „Du bist ja auch Joachit gewesen", fiel jener ein. „Ihr habt Recht", bestätigte Bruder Adamo. „Allein nachdem Kaiser Friedrich II mit Tod abgegangen und das Jahr 1260 ver-

strichen war, entsagte ich vollständig jener Lehre, und mein Entschluß ist es, nur das zu glauben, was ich sehe". Bartholomäus lobte ihn; „übrigens", fuhr er fort, „hätte Fr. Johannes ein gleiches gethan, er würde die Gemüther seiner Brüder beschwichtigt haben." Da glaubte denn doch der Parmese, seinen Landsmann und hochverehrten Meister mit einem Worte entschuldigen zu müssen und sprach: „Er konnte nicht zurück; denn es gibt manche, welche an dem, was sie einmal gesagt haben, mit solcher Zähigkeit festhalten, daß sie sich nachträglich schämen, es zu widerrufen, um nicht als Lügner zu erscheinen. Darum sind sie außerstande, zurückzutreten", eine Thatsache des Alltagslebens, welche Salimbene sogleich mit einigen Geschichtchen aus dem Leben Friedrichs II und Ezzelins belegte. Mehr noch. Der Chronist berichtet an derselben Stelle, daß er sich dem Minister der römischen Provinz anheischig gemacht habe, den ehemaligen General, wäre er nur bei ihm, „von seiner Leichtgläubigkeit zu bekehren". Ueber den Erfolg der Sendung, mit welcher Salimbene thatsächlich betraut wurde, erfährt man nichts, wohl aber ist die Vermuthung nicht unbegründet, daß Bruder Adamo bei jenem Vorschlag weit weniger an eine Bekehrung des „großen Joachiten" dachte, als vielmehr an den seligen Genuß, den er sich in der Nähe seines väterlichen Freundes versprach.

Trotz vielfacher Zerstreuungen der mannigfaltigsten Art fand der Minorit doch Zeit zum Studium oder, wenn man will, zur Lectüre. Es ist bezeichnend, daß es gerade ein Geschichtswerk war, welches ihn in Ravenna beschäftigte und das der Chronist nicht nur zu wiederholten Malen als Gegenstand seiner Aufmerksamkeit erwähnt, sondern dem er auch eine Reihe von Angaben und Episoden entlehnt hat, um sie seiner eigenen Arbeit einzuflechten. Es ist der liber pontificalis von Ravenna; denn daß Salimbene dieses von ihm oft genannte Buch in ebendieser Stadt gelesen hat, ist doch sehr wahrscheinlich. Die Wendungen aber, deren sich der Chronist bedient, beweisen, daß er für das Werk einen großen Eifer entwickelte.

In Faenza geschah es, daß er einstens in fromme Gedanken vertieft im Conventsgarten lustwandelte. Da trat ein Ferrarese Namens Matulinus an ihn heran mit dem Ersuchen, ihm einige Schwierigkeiten zu lösen, über die ihm zwei andere Ordensbrüder keinen Aufschluß geben konnten; er sei ja stets bereit, auf alles zu antworten. Der eifrige Religiose sah sich nun in die angenehme Lage versetzt, in einer geharnischten Rede die Mendicanten gegen den Weltklerus vertheidigen zu dürfen. Einem Strome gleich ergoß

sich seine Beredtsamkeit über den gelehrigen Fragesteller. Es handelte sich um eine Sache, die ihm sehr geläufig war und für deren Erörterung er stets eine Reihe von pikanten Geschichtchen bei der Hand hatte. Er überzeugte den Fremden derartig, daß auch er ein „Freund“ Salimbenes wurde und zu jedem Dienste für denselben bereit gewesen wäre. Der Bekehrte verlor dabei nichts, meint der Chronist, denn er habe ihm eine reiche Frau aus Ravenna zugeführt.

Es ist die Behauptung aufgestellt worden, daß Salimbene seit dem Frühjahr 1281 dauernd in Reggio gewohnt habe. Als Beleg hiefür sollen einige Worte gelten, welche der Chronist zu 1287 verzeichnet hat. Er berichtet das Gespräch, welches er mit einem Erzpriester der genannten Stadt um Ostern des erwähnten Jahres führte. Dabei fügt er die Bemerkung ein, daß der Mann ihn freundschaftlich bei der Hand genommen, siquidem sex annis habitaveram in civitate regina. Wie sollte also nicht wirklich Bruder Adamo vor genau sechs Jahren hierher gekommen sein? Und doch entbehrt dieser Schluß nicht blos jeder sachlichen Begründung, sondern verstößt gegen ausdrückliche Angaben desselben Geschichtswerkes. Die Voraussetzung jener chronologischen Fixierung kann keine andere sein, als die Annahme, daß der Parmese bei jener Begegnung in Reggio wohnhaft war. Allein Salimbene hatte zur Zeit sein Asyl in Montefalcone, südwestlich von Reggio. Dies muß als sein damaliger ständiger Aufenthalt betrachtet werden. Nach Reggio begibt er sich vermuthlich nur, um die Folgen der jüngsten städtischen Wirren mit eigenen Augen zu betrachten. Er that es gründlich; denn er durchstreifte während des ganzen Tages den Schauplatz des Elendes.

Wann Salimbene zum letzten Male auf längere Dauer nach Reggio kam, ist ungewiß, zumal da die Annahme eines ununterbrochenen sechsjährigen Aufenthaltes daselbst durch nichts gefordert ist. In der That dürfte sich beispielsweise der in Reggio beliebte Minorit schon 1256 hier aufgehalten haben, als die Bewohner dieser Stadt an ihn die Bitte richteten, ihren Streit mit Bologna durch die Wahl eines Schiedsrichters beizulegen. Sicher befindet sich Salimbene ebenda im Herbst des Jahres 1283, wo er dem Leichenbegängnis des am 27. August verstorbenen Bischofs Wilhelm von Foliano beiwohnt, 1283 Anfang November und im Jahre 1284.

In dieser Zeit war der Ordensmann bereits mit jener Arbeit beschäftigt, welcher er das Interesse verdankt, das spätere Geschlechter für den Mann von Parma haben sollten. Es ist seine Chronik,

die er möglicherweise 1282 in Reggio begonnen hat. Im Jahre 1284 erreicht der Chronist in seinem Geschichtswerk die Gegenwart.

Dadurch nun, daß Salimbene in der ersten Hälfte des Jahres 1287 ausdrücklich Montefalcone als seinen Wohnort bezeichnet, ist einer Vermuthung Raum gegeben über den Ort, wo der Chronist sein Werk, so weit es vorliegt, beendet hat. Es reicht bis 1287, deutet aber in einigen Wendungen bereits das folgende Jahr an. In Montefalcone, scheint es, kam die Arbeit zum Abschluß, und nicht in Reggio. Die Ausführlichkeit, mit welcher Salimbene auch im letzten Jahre die Angelegenheiten von Reggio erzählt, bleibt trotzdem erklärt durch die Nähe seines neuen Aufenthaltes, den er wohl nicht blos Ostern 1287 verlassen hat, um in der benachbarten, gerade damals durch schwere Kämpfe heimgesuchten Stadt Neuigkeiten einzuziehen.

Wann etwa ist Salimbenes Tod anzusetzen? Eine bestimmte Antwort ist nach dem bisher bekannten Material unmöglich; wohl aber läßt sich eine Zeitgrenze bestimmen, die er sicher erreicht hat. Ein fester Stützpunkt ist durch die zum Ende des Jahres 1286 beigefügte Bemerkung geboten, Papst Nicolaus IV (1288—1292) habe den Minoriten das Privileg verliehen, daß niemand, der ihren Orden verlasse, in einem andern zu irgend einer Würde befördert werden könne. Die betreffende Verfügung ist datiert vom 14. Mai 1288.

Wüßte man nun, wie groß die Lücken sind, welche sich der Parmeser Druck von S. 376, wo sich jene Notiz findet, bis S. 399 gestattet, so wäre es möglich, durch den Vergleich mit Abschnitten desselben Umfanges irgend eine Wahrscheinlichkeit für die Bestimmung der Zeitgrenze zu gewinnen, an der Salimbene den noch erhaltenen Schluß seiner Chronik schrieb. Der, welcher das Manuscript nicht gesehen hat, muß sich damit begnügen, zu wissen, daß Salimbene um die Mitte des Jahres 1288 noch dieser Welt angehörte.

II. Charakteristik des Fr. Salimbene.

Das im Vorausgehenden gezeichnete Leben des Minoriten von Parma, wie er es selbst an zerstreuten Stellen der Chronik beschreibt, ist die sicherste Grundlage für das Verständnis seines Charakters und seiner Denkart. Denn beides erschließt sich am vollkommensten dann, wenn Thun und Lassen des Menschen nicht für

eine kurze Zeitspanne, nicht für Augenblicke und Verhältnisse, in denen er sich Zwang anthun zu müssen glaubt, sondern für eine Reihe von Jahren, für die verschiedensten Lebensumstände als Gegenstand der Betrachtung in naturgetreuer Wahrheit vorgelegt werden. Im Anschluß an die Biographie ist im Folgenden ein möglichst scharfes Bild des Parmesen zu entwerfen.

Salimbene ist ausgesprochener Sanguiniker. Er vereinigt die Licht- und Schattenseiten dieses Temperaments. Zuneigung wie Abneigung entzünden sich rasch. Die Stimmung wechselt mitunter durch einen bedeutungslosen Zwischenfall. Cardinal Octavian ist dem Minoriten, da dieser in Lyon weilte, ein Verräther. In Bologna „beginnt er ihn zu lieben"; denn er wurde öfter an seine Tafel geladen und ehrenvoll behandelt.

Salimbene verkehrt leicht mit den Menschen, weiß jedermann ein gefälliges Wort zu sagen, und glaubt er sich berufen, eine gegentheilige Meinung zu bekämpfen, so führt er seine Polemik, wäre sie auch noch so schneidig, fast immer in einer Weise, daß er schließlich nicht blos den Kopf, sondern auch das Herz seines Gegners gewinnt. Der reiselustige Parmese hat Interesse für alles. Sein Urtheil ist nicht ohne psychologische Feinheit. Er beobachtet gern, ohne indes immer durch die äußere Erscheinung hindurch auf den wahren Gehalt von Personen und Sachen vorzudringen. Bei aller Derbheit ist er in seiner Gesinnung Aristokrat vom reinsten Wasser; er verleugnet seine hohe Geburt nie: Populares et rustici sunt, per quos destruitur mundus et per milites (Ritter) et nobiles conservatur (ed. Parm. S. 392). Am widerlichsten sind ihm Leute, welche sich aus niederem Stande zu Aemtern und Würden aufgeschwungen haben und hierin ihre ehemalige Stellung zu vergessen scheinen: Asperius nil est humili, cum surgit in altum (S. 394 vgl. S. 414). Doch fehlt es ihm als untergeordnetem Mitgliede einer Körperschaft auch nicht an demokratischen Anmuthungen (S. 407). Salimbene ist ein Freund der Bücher (S. 376 380 413 f. 186 297), aber er liebt auch den Saft der Traube (S. 41 ff. 407 f.) und einen guten Tisch (S. 96 151 219 226 314). Musik, insbesondere Gesang, sind imstande, ihn zu bezaubern. Alles, was irgendwie dem Reiche der Töne nahe steht, wie Glockenklang, beschäftigt ihn lebhaft.

Seine Erfahrungen, die Frische seines Wesens und die Gabe angenehmer Mittheilung machen ihn der Umgebung liebenswürdig. Zur rechten Zeit versteht er seine eigene Meinung zu verbergen,

um nicht zu verletzen. In der Nähe hoher Persönlichkeiten fühlt er sich wohl, er ist geschmeichelt, wenn sie ihn zu sich bescheiden, wenn er mit ihnen ein vertrauliches Wort reden darf. Salimbene fällt es nicht schwer, die halbe Welt in den Kreis seiner Freundschaft zu ziehen. Gar bald ist ihm dieser oder jener vornehme Herr ein amicus, ein familiaris. Das Amt eines Seelsorgers brachte ihn in Verkehr mit der Frauenwelt. Auch hier weiß er von familiares zu erzählen[1]). Daß dieses Wort bei einem Manne, der das Herz so zu sagen immer auf der Zunge hat, nicht gar viel bedeutet, beweist der Umstand, daß er den Juden Bonusdies in die gleiche Rubrik seiner Vertrauten rechnet. Der Religiose ist unerbittlich gegen die, welche er für Feinde seines Ordens hält, gern zur Gnade geneigt bei dessen Gönnern.

Das Ideal eines Franciscaners war er trotzdem nicht. Für seinen Orden und dessen heiligen Stifter hatte er allerdings eine aufrichtige Verehrung. Der Kirche will er treu ergeben sein. „Den Päpsten muß man gehorchen", sagt er (S. 119 f.), und es ist ihm Ernst damit. Er beruft sich zur Erhärtung seiner Behauptung auf Lukas 10. Diese Ueberzeugung hält ihn indes nicht ab von den schärfsten und bittersten Ausfällen gerade gegen die hohe Geistlichkeit, selbst gegen den Inhaber des heiligen Stuhles. So hatte er eine starke Abneigung gegen Honorius IV (1285—1287). „Er war ein Mensch, der an der Gicht litt, unbedeutend, aus Rom, geizig, ein elender, Jacob-Savelli"[2]). Salimbene wirft ihm vor, daß er im Sinne hatte, den beiden großen Bettelorden der Minoriten und Predigerbrüder den ärgsten Schimpf und die schwerste Beleidigung zuzufügen; er habe nichts geringeres geplant, als jenen die Befugnis zur Kanzel und zum Beichtstuhl zu nehmen. Von ausländischen Bischöfen sei er durch eine dem Chronisten nach Werth und Währung genau bekannte Summe bestochen worden[3]). Am Gründonnerstage, es war der 3. April des Jahres 1287, habe er das Verbot öffentlich verkündigen wollen. Da schlug ihn Gott der

---

[1]) Z. B. Domina Flos Olivae, uxor sua (Nazarii), fuit pulcra domina, pinguis et carnosa et mihi familiaris et devota (S. 29), d. h. sein Beichtkind. Der Satz ist zugleich eine Stichprobe, wie Salimbene malt. [2]) Vgl. zu dieser Charakteristik die sehr abweichende Darstellung bei Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 5³, 479 ff. [3]) S. 371 378. Die Regesten dieses Papstes bei Potthast, 22 225 ss. beweisen, daß er für die Mendicanten eine entschiedene Vorliebe besaß.

Herr am Abend zuvor, so daß er starb. Der Cardinal-Protector Matteo Rossó wird als Gewährsmann für diesen Bericht angeführt[1]).

Ein fruchtbares Capitel liefert dem Chronisten der Nepotismus mehrerer Päpste, ein Vorwurf, den er selbst gegen Gregor X nicht unterdrücken kann. Fr. Bonifaz aus dem Dominicanerorden wurde der Nachfolger Philipps auf dem erzbischöflichen Stuhle von Ravenna, nicht weil der Papst dem Orden einen Beweis seiner Gnade geben wollte, sed quia Bonifatius de parentela sua erat (S. 40; vgl. S. 388). Bezeichnend in dieser Hinsicht, aber auch ein Beweis schlecht verhüllter Eitelkeit ist folgende Stelle: Credo certissime in conscientia mea et est mihi firmiter persuasum, quod mille fratres Minores sunt in ordine sancti Francisci, cujus ordinis modicus et infimus frater sum ego, qui magis ydonei essent ad cardinalatum habendum ratione scientiae et sanctae vitae, quam multi, qui ratione parentelae a romanis Pontificibus pluries sunt promoti. Non longe petatur exemplum. Papa Urbanus IV natione trecensis ad cardinalatum promovit dominum Angerum, nepotem suum, et sublimavit et exaltavit eum super omnes cardinales curiae, quantum ad divitias et honores. Et erat prius vilis scholaris in tantum, ut etiam aliorum scholarium, cum quibus studebat, carnes a macello portaret. Et processu temporis repertum est, quod filius Papae esset (S. 55; vgl. S. 54). Was es mit dieser Entdeckung für eine Bewandtnis hat, mag der zornige, in diesen Dingen sehr leichtgläubige Chronist verantworten. Mitunter scheint es, als verbinde sich bei ihm mit dem Begriffe eines Cardinals nothwendig der eines vom Papste aus gewissen natürlichen Rücksichten zu hoher Stellung beförderten Subjectes, das im übrigen für seinen Stand die denkbar möglichste Unfähigkeit oder wenigstens Unwürdigkeit besitzt. Dieselbe Stimmung hegt er gegen den Weltklerus überhaupt. Sie haben sich ihres Amtes unwürdig gemacht, sagt er, durch ihr schlechtes Leben und durch ihre Unwissenheit. Darum hat Gott der Herr bessere berufen, das sind die Mendicanten. Nach einer sicherlich nicht schmeichelhaften Zeichnung der Säculargeistlichkeit fährt er fort: „So sind die Priester und Kleriker unserer Zeit, und sie wollen nicht,

[1]) Reumont, Geschichte der Stadt Rom 2, 610, nennt die Erzählung „eigenthümlich". Vgl. Münter im Archiv d. Ges. für ält. deutsche Geschichtskunde 4, Abth. 1 (1822) S. 127.



daß Minoriten und Predigerbrüder auch nur ihr Leben fristen. Das ist überaus grausam; denn sie wollen nicht einmal, daß wir von den Almosen leben, die wir mühsam und mit Beschämung erbetteln. Und doch gibt es viele im Orden der Minoriten und Predigerbrüder, die, wenn sie in der Welt lebten, ebenso gut Präbenden hätten, wie sie selber, und vielleicht viel besser, weil sie so adelig, reich, mächtig, gelehrt und weise waren und sind, wie sie selber, und so auch Priester, Erzpriester, Kanoniker, Archidiakone, Bischöfe, Erzbischöfe und vielleicht Patriarchen, Cardinäle und Päpste wären, wie sie selber".

Wer möchte nun die sittliche Fäulnis leugnen, von der ein beträchtlicher Theil des damaligen und früheren Klerus angefressen war? Wer möchte es in Abrede stellen, daß die zwei großen Bettelorden des dreizehnten Jahrhunderts mit der gesunden Weltverachtung ihrer Stifter einem schreienden Nothstande entgegenkamen? Indes ein Mann wie Salimbene ist für die Zeichnung dieser Verhältnisse keine zuverlässige Autorität. Er übertreibt in dem angezogenen Texte schamlos und verurtheilt mit seiner in der allgemeinsten Form ausgesprochenen Anklage selbst jene, die er in Augenblicken ruhiger Ueberlegung hochschätzen und verehren muß (vgl. S. 32 40 54 63 98 150 220 f.). Diese Neigung zum Generalisieren, wie sie bei dem Parmesen auch sonst hervortritt, zeichnet den Mann und empfiehlt große Vorsicht bei Benützung seiner Angaben.

Was ist es nun aber im tieferen Grunde, weßwegen der Religiose dem Weltklerus im allgemeinen so feindselig gegenüber steht? Sind es die wirklichen oder angeblichen Laster, welche er an ihm verabscheut? Der Abscheu ist wahrlich nicht groß, wenn man Salimbenes ausführliche Wiedergabe der poetischen Leistungen jenes Primas canonicus coloniensis liest, eines magnus trutannus und magnus trufator (S. 41 ff.). Es finden sich Wendungen darin, welche dem reproducierenden Minoriten ebenso schlecht anstehen, wie dem Verfasser selbst. Salimbene hatte für die Aufnahme dieser theilweise recht unwürdigen Machwerke keinen anderen Grund, als die Liebhaberei für Schwänke, die einzig und allein jener Geistesrichtung entstammen, welche er sonst so scharf tadelt. Oder zeigt sich Abscheu vor dem Laster, wenn er gegen den Ehebrecher Nazarius und dessen vordem gleichwerthige, damals vielleicht bekehrte Frau auch nicht den mindesten Vorwurf äußert? Sünde bleibt doch wohl Sünde, für Laien wie für Priester. Aber Nazarius war sein

Freund, war ein Wohlthäter des Convents von Lucca, der ihm in dem bösen Handel mit der Aebtissin des Clarissinnenklosters viel zu danken hatte. In einem ähnlichen Verhältnisse stand der Minorit zur domina Flos Olivae, die sich als bereits verheiratete Frau von Nazarius hatte entführen lassen (S. 29). Beide besäßen als Gönner des Ordens auch die Gunst Salimbenes.

Hier ist, wie es scheint, in der That zum guten Theil die Ursache seiner Abneigung gegen die Weltgeistlichkeit zu suchen. Er wußte, daß so mancher Bischof den Minderbrüdern übel wollte, daß er sie und ihre Thätigkeit hemmte, ihren Einfluß bei dem Volke zu schmälern suchte. Von Almosen war bei solcher Denkart naturgemäß keine Rede; Grund genug, daß der nicht gerade musterhafte Jünger des heiligen Franciscus in heftigster Sprache gegen jene eifert, denen er bei seinem Adel und seiner behaupteten Wissenschaft recht wohl gleich stünde, wenn er die Armuth nicht allen Reichthümern vorgezogen hätte. Das ist ein in jenen Excursen häufig durchschlagender Gedanke. Er mußte hervorgehoben werden, denn er zeichnet den Mann.

Dieser nicht selten zu Tage tretenden beschränkten Auffassung von dem Werthe eines Menschen je nach seiner thätigen und klingenden Liebe zum eigenen Orden entstammt nicht nur sein Unwille über Bischof Roland Taberna, sondern auch seine an einigen Stellen gegen Ende der Chronik ausgesprochene Verbitterung gegen die eigenen Landsleute, die Parmesen. Durchaus charakteristisch ist der Text S. 353. Der Verfasser erzählt, daß Roland Taberna, gebürtig aus Parma, der Sohn eines Schneiders, später Bischof von Spoleto und päpstlicher Gesandter in Sachen der Heiligsprechung Ludwigs IX, sich um die religiösen Genossenschaften seiner Heimatstadt manches Verdienst erworben, so namentlich um die Karthäuser, für die er „ausgedehnte Besitzungen" ankaufte. Danach heißt es: Et nota, quod dominus Rolandus Taberna, de quo supra diximus, religiosis de Parma semper durus fuit et rusticus et nunquam familiaris nec humanus et nil eis nec in morte de suo reliquit. Entweder hat Fr. Salimbene das vollständig vergessen, was er soeben niedergeschrieben hatte, oder aber, und das ist die natürlichste Annahme, er dachte sich unter den „Religiosen", von denen er redet, nur die Minoriten. Salimbene ignoriert es, daß der Bischof den vom Ausland gekommenen Jüngern des heiligen Bruno ein großer Wohlthäter wurde, daß er auch anderen geistlichen Körperschaften sich gütig erwies (S. 352). Es

ist dem Bruder Adamo genug, daß er und sein Orden die gleiche Gunst nicht erfahren haben. So verdient Roland vollauf die Prädicate: religiosis de Parma semper durus, rusticus, nunquam familiaris nec humanus. Aber war er im Leben das nicht, so konnte er wenigstens durch sein Testament das Geschehene gut machen. Auch diese Hoffnung erwies sich als eitel: et nil eis (i. e. religiosis de Parma) nec in morte de suo reliquit (S. 353).

Was sagt zu solcher aus engherzig particularistischen Tendenzen hervorgegangenen Darstellung eine besser beglaubigte Geschichte? Bischof Roland von Spoleto starb in seiner Vaterstadt Parma im Kloster des Karthäuserordens, den er zum Erben eingesetzt hatte. Seine Absicht war es gewesen, die kirchliche Würde niederzulegen und diesem Orden vollkommenster Entsagung selbst beizutreten, wenn er sich von seiner Krankheit noch einmal erholen sollte[1]).

Von diesem Bericht sticht Salimbenes Erzählung zu Ungunsten der geschichtlichen Treue des Chronisten bedeutend ab. Salimbene ist ein beschränkt naiver Parteimann; dadurch wird er unhistorisch und ungerecht.

Allein es ist ihm nicht genug, jenen Bischof verurtheilt zu haben. Roland war Parmese. Wie dieser, so entsprachen auch nahezu seine sämmtlichen Landsleute den bezüglichen Wünschen des Ordensbruders nicht. Nach der Abfertigung Rolands fährt er fort: Et hanc proprietatem et maledictionem habent communiter pro majori parte omnes[2]) parmenses, tam clerici quam layci, tam viri quam mulieres, tam nobiles quam ignobiles, ut religiosis[3]) et aliis servis Dei tam suis quam extraneis indevoti semper existant et duri atque crudeles; quod pessimum signum irae Dei super eos esse videtur . .[4]). Et in Ezech. XVI . ., quod parmensibus convenit et adaptari potest propter eorum duritiam et immisericordiam erga pauperes servos Dei . . et ideo ego frater Salimbene de Parma XLVIII annis fui in ordine fratrum Minorum et nunquam volui cum parmen-

---

[1]) *Ughelli*. Italia sacra 1², 1263 § 41. [2]) Communiter pro majori parte omnes, eine merkwürdige Zusammenstellung. Derartige Phraseologie ist jedem eigen, welcher sich in Uebertreibungen gefällt. [3]) Soll heißen: fratribus O. M. [4]) Diese und die folgenden Punkte bedeuten Lücken in dem Parmeser Druck.

sibus habitare propter indevotionem eorum, quam erga servos Dei habere videntur et habent. Non enim curant illis benefacere, cum quandoque optime possent et scirent, si voluntas adesset, quia hystrionibus, joculatoribus et mimis benefaciunt larga manu et militibus, qui dicuntur de curia, multa quandoqne dederunt, ut vidi oculis meis[1]). Die unmittelbar folgenden Worte werden unten den Gegenstand einer weiteren fruchtbaren Betrachtung bilden.

Beispiele ganz ähnlicher Art ließen sich in Menge beibringen. Sie enthüllen Salimbenes Denkweise. Er ist zum vorhinein geneigt, ungünstig über den zu urtheilen, welcher sich der Unterstützung seines Ordens entzieht, und es fällt ihm nicht schwer, den Stab über jenen zu brechen, von dem er zu wissen glaubt, daß er seine Genossenschaft in irgend einer Weise schädigen wolle. Das ist sein Standpunkt gegenüber Papst Honorius IV, das sein Maßstab für Bischof Roland Taberna von Spoleto. In dem Sinne der gegebenen Ausführungen ist es vollkommen wahr, was Gebhart[2]) sagt: La critique de Salimbene est nulle. Il n'envisage l'histoire qu'au point de vue des intérêts de son ordre et juge les rois, les papes et les républiques selon le bien ou le mal qu'ils font aux franciscains. Pour lui la maison d'Assise est le coeur du monde.

Diesem mißverstandenen Eifer liegt eine schiefe Auffassung von seinem Berufe zu Grunde. Damit hängt ein anderer Umstand zusammen, der für das Verständnis des Parmesen von Bedeutung ist. Seine höchst unmaßgebliche, an mehreren Stellen wiederholte Behauptung ist es, daß Minoriten und Predigerbrüder alle Welt den Bettel gelehrt hätten (S. 110). Das hat allerdings weder der Heilige von Assisi noch St. Dominicus vorgeschrieben. Der Widerspruch, welcher in einer derartigen Forderung liegt, verurtheilt sie selbst[3]).

---

[1]) S. 353. S. 360 heißt es: Iste Pinottus .. fuit pulcher homo et magnifici cordis, audax et securus et *more parmensium valde superbus*. Trotzdem sind die Parmesen Lieblinge der Mutter Gottes. Denn beata Virgo curam illius civitatis et custodiam praecipuam habere videtur, quia a parmensibus honoratur in ea (S. 385; vgl. S. 76).
[2]) Études méridionales S. 108 f. [3]) S. 111 gesteht der Chronist, daß Papst Gregor X auf dem zweiten Lyoner Concil „infolge göttlicher Eingebung" die Saccati aufgehoben, ne populus christianus propter multitudinem mendicantium taedio gravaretur. Maßvoller als Salimbene drückt

Aber Salimbene hat nun einmal jene Auffassung. Sie kam ihm nicht durch den Orden, sondern durch die gewaltige Strömung, welche nicht blos ihn, sondern auch viele seiner Mitbrüder erfaßte und die ihren Ausgangspunkt nahm in der calabrischen Abtei Fiore. Die Lehre Joachims und die Auslegungen, welche seine Worte erfuhren mit Bezug auf den Erneuerungsproceß der Kirche und die für denselben besonders berufenen Bettelorden, vor allem die Minoriten (S. 118 f. 122 ff. 389), hatten Salimbene, dem auch die eigene Phantasie manche Beigabe liefern mochte (S. 122 411), so eingenommen, daß sein ganzes Denken und Fühlen von den Ideen beherrscht war, welche als das Erzeugnis jenes Propheten ausgegeben wurden[1]).

So erhielt seine Vorstellung von dem Ordensleben, im besondern von dem Orden des heiligen Franciscus, aber auch sein Begriff von der Kirche eine eigenthümliche Färbung. Salimbenes phantastisches Idealbild von der letzteren ist angekränkelt durch eine Einbildung, welche der Minorit mit jenen theilt, die er im übrigen keineswegs zu seinen Gesinnungsgenossen rechnen würde. Nach ihm und nach der Auffassung jedes echten Joachimiten muß die spiritualis ecclesia, welche während der Periode des heiligen Geistes zur Herrschaft gelangen wird, den „Buchstaben, die Hülle, das Fleischliche, das Materielle" abstreifen. „Alles wird vergeistigt und in der Vergeistigung die letzte, bleibende Vollendung erhalten"[2]).

Weil Salimbene die Thatsachen nur zu häufig im entschiedensten Gegensatze fand zu dieser seiner Vorstellung, weil er in der Kirche zeitlichen Besitz, Reichthum und vielfach schwelgerisches Leben sah, so mußte sein reizbares Temperament naturgemäß gegen jene reagieren, die für ihn der Stein des Anstoßes waren. Die Ergüsse seiner für Themen dieser Art stets galligen Seele scheinen ihm dann am wirksamsten, wenn er sie mit möglichst schmutzigen Anek-

---

sich der Franciscaner aus, welcher Fol. 216 des römischen Manuscriptes folgende Randnote beigesetzt hat: Fratres praedicatores et nos *multos* docuimus mendicare et regulas facere; bei *Clédat*, Annuaire de la faculté des lettres de Lyon 1, 205 Anm. 1.

[1]) Dove, Doppelchronik S. 1, sagt: „Was Salimbene schreibt, ist Minoritenwort und Joachitengedanke". Auch das „Minoritenwort" ist stark joachitisch versetzt. [2]) Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission von Anagni, im Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1, 56. Die angeführten Sätze sind indes nicht im protestantischen Sinne zu verstehen.

boten würzen kann, die ihm Tagesgeschichte und Tagesklatsch reichlich boten.

Da drängt sich denn schließlich die Frage auf, in wie weit Fr. Salimbene selbst dem ascetischen Ideal entsprochen hat, welches er andern so gern vorhält. Wie steht es mit seiner Eingezogenheit, mit seiner Selbstbeherrschung, mit seiner Armut? Er ist zu offen, als daß er seine Vorliebe für die Genüsse des Gaumens und der Augen verschwiegen hätte. Mit sichtlicher Wonne redet er von Sachen, welche diesem Gebiete angehören. Salimbene ist nicht schlecht; das wird niemand behaupten wollen. Die zahlreichen frommen Sprüchlein sind ein Ausdruck seiner Gesinnung. Allein der Mann hängt an Dingen, welche einem so reformdurstigen Joachimiten schlecht anstehen. Er läßt sich in Pisa sehr gutwillig jedes Jahr zwei neue Habite geben und ist weit entfernt, das Beispiel seines Mitbruders Boncompagno de Prato nachzuahmen, welcher sich mit einem einzigen und zwar abgetragenen Kleide begnügte (S. 122). Klarer noch tritt seine wahrhaft classische Auffassung jener Armut, die er in Rücksicht auf seine persönlichen Ansprüche für die empfehlenswertheste zu halten scheint, in folgender Stelle hervor: Certe si ita grandis civitas esset in Francia, ut est Parma in Lombardia, convenienter et decenter centum fratres Minores viverent et habitarent ibi *habendo omnia necessaria abundanter* (S. 353).

Was soll man aber zu all den unfläthigen Geschichten und Geschichtchen sagen, die der Chronist mit behaglichem Vergnügen erzählt und in denen er sich über die äußersten Grenzen romanischer und südländischer Ungeniertheit hinwegsetzt? Sie gelten als culturhistorisch äußerst wichtig. Gut. Aber in welchem Lichte lassen sie den Verfasser erscheinen? Er berichtet mit nacktester Offenheit die zottenhafte Bemerkung eines florentinischen Franciscaners, schließt eine langathmige Erklärung daran, daß der Confrater so nicht hätte reden sollen und fühlt am Schlusse doch ein unleugbares Widerstreben, das Wort des Minoriten schlechthin zu verurtheilen[1]).

Fr. Salimbene spielt die Rolle eines Spiritualen recht übel. Wohl versucht er hie und da Anläufe zu größerer Maßhaltung,

---

[1]) S. 40; *Clédat*, Annuaire de la faculté des lettres de Lyon, 3, 184 ff.

die der historischen Treue wahrlich keinen Eintrag gethan hätten. Doch kommt er über den guten Willen nicht hinaus[1]). Benedictus Deus, qui nos de hac materia expedivit (S. 41) sagt er, unzweifelhaft zunächst mit Bezug auf den trufator aus Florenz, schlägt aber sofort den früheren Ton von neuem an[2]). Der Parmese und seine rückhaltlosen Gönner in alten und neuen Tagen haben keinen Grund, sich über diese Beurtheilung zu beschweren. Der Maßstab für dieselbe wurde keinem fremdländischen Sittencodex, sondern den Grundsätzen entlehnt, nach denen der Minorit den Werth des Menschen zu bestimmen pflegt. Salimbene ist einer aus der großen Schaar jener, welche das schöne Wort „Reform" gar gern im Munde führen, aber die zunächst liegende Anwendung auf sich selbst nicht beachten.

Hat die soeben gezeichnete Geistesrichtung Salimbenes auch ihren Einfluß geübt auf den Schriftsteller? Zur vollständigen Charakteristik Salimbenes ist es nöthig, auch sein historisches Programm kennen zu lernen. „Das Aufkommen und die rasche Verbreitung der Bettelmönche[3]) brachte in die Geschichtschreibung ein ganz neues Element. Die bisher betrachteten Schriftsteller schrieben die Geschichte entweder ganz einfach um ihrer selbst willen oder im Interesse des Klosters, des Bisthums, dem sie angehörten, das durch tausend Fäden mit der Reichsgeschichte in Verbindung stand. Dieser feste Boden fehlte den Bettelmönchen, welche keinen Grundbesitz hatten. Sie schrieben Geschichte, um zu lehren, um Handbücher für ihre Disputationen und Vorrathskammern für ihre Predigten zu haben. Auf Urkunden kam es ihnen dabei nicht an, aber desto mehr auf allerlei Geschichten, die sich gut anwenden ließen. Sie mußten Compendien zu bequemen Gebrauch und daneben große Encyklopädien haben, in denen sie alles leicht aufsuchen konnten, dessen sie gerade bedurften"[4]).

---

[1]) *Clédat*, Annuaire l. c. S. 184 186. Edit. Parm. S. 41 404.
[2]) Ich sage nicht, daß für den besonnenen Historiker das burleske Beiwerk der Chronik Salimbenes nicht auch nutzbar werden könne. Zweck vorstehender Erörterung war die Charakteristik des Mannes. Da mußte denn der Widerspruch klar aufgedeckt werden, in dem er, ohne sich dessen vielleicht vollkommen bewußt zu werden, mit sich selber stand. [3]) Eine sehr geläufige, aber unrichtige Bezeichnung. Die Mendicanten sind keine Mönche.
[4]) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 2^5, 420. Vgl. Lorenz 1^3, 5 f.

Ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß ein „solcher echt bettelmönchischer, auf Nutzanwendung und Erbauung abzielender Lehrtrieb“[1]) auch die Schriftstellerei Salimbenes bestimmte? Sagt er doch zum Jahre 1284 klar und deutlich, er habe sich mit Erdbeben und anderen störenden Naturerscheinungen deshalb so lange befaßt, weil er wisse, daß mancher Prediger, der schnell über diese Gegenstände sprechen solle, aus Mangel an Stoff in Verlegenheit gerathe[2]). Als Veranlassung dazu, daß er seine Genealogie bis auf etwa sechzig Jahre zurück verfolgt, nennt er zunächst die Bitte seiner Nichte Agnes, die als kleines Mädchen ihm den Wunsch ausgesprochen, ihre Abstammung väterlicher- und mütterlicherseits zu erfahren. Jetzt wisse sie, für wen sie beten müsse (S. 23). Der Chronist führt noch drei andere Gründe an, welche ihn bewogen haben, den Stammbaum seiner Familie zu verzeichnen. Es sind dies der Vorgang früherer Autoren, die Gelegenheit, manches gute und nützliche zu sagen, was er in anderem Zusammenhange nicht gesagt hätte, endlich der Nachweis für die Wahrheit des Wortes: Quae est enim vita vestra? Vapor est ad modicum parens et deinceps exterminabitur (Jac. 4, 8[3]). Das sind doch wohl echt „bettelmönchische“ Absichten.

Später (S. 68) erklärt er, daß er seine sämmtlichen übrigen Chroniken ebenfalls für Agnes geschrieben habe, die damals als Ordensschwester im Clarissinnenkloster zu Parma lebte; also, wie es scheint, auch hier ausschließlich der Zweck erbaulicher Unterhaltung.

Es lohnt sich der Mühe, die Sache etwas eingehender zu untersuchen und durch Vergleichung aller jener Stellen, in denen Salimbene seinen Standpunkt als Historiker zeichnet, die erste Vorbedingung für ein abschließendes Urtheil über den Geschichtschreiber zu erfüllen. Wie also denkt der Parmese über den Gegenstand seiner Thätigkeit, über die Form der Darstellung, wie schildert er seine Arbeitsweise?

Der Minorit beklagt sich, daß die ihm zu Gebote stehenden Vorlagen vielfach recht mangelhaft seien. Aber er tröstet sich; ordinem historiae habent congruum. . Et jam melius fuit, quod aliquid scriberent, quamvis simpliciter, quam quod omnino dimitterent. Quia saltem millesimum annorum

---

[1]) Dove, Doppelchronik S. 11. [2]) S. 316. Der Parmeser Druck ist unvollständig. [3]) Bei *Clédat*, Annuaire 3, 174.

Incarnationis Dominicae, sub quo haec vel illa facta fuerunt, habemus ab eis; et aliquam veritatem historiae et rerum gestarum et negotiorum accidentium, quam forte non haberemus, nisi Deus revelare vellet[1]).

Salimbene betont mit diesen Worten die chronologische Ordnung eines Geschichtswerkes, den Werth einer, wenn auch nur ziemlich allgemeinen Zeitbestimmung, betont die Bedeutung der historischen Wahrheit ohne ausgesprochene Rücksicht auf Nebenzwecke, der Kenntnis von hervorstechenden Ereignissen, aber auch von Dingen mehr untergeordneter Natur.

Er versichert, daß er Geschichte nicht anders als der Wahrheit gemäß schreiben könne. Nos aliter historias narrare non possumus, nisi sicut de facto fuerunt et vidimus oculis nostris tempore Imperii Friderici et post mortem ejus annis multis usque ad dies nostros, in quibus scribimus haec a. D. 1284. Bezieht sich dieser Text auf den Inhalt seiner Arbeit, so entwickelt er im folgenden auch seine Grundsätze hinsichtlich der sprachlichen Form. Ego quoque scribendo diversas chronicas simplici et intelligibili stylo usus sum, ut neptis mea, cui scribebam, posset intelligere quod legebat, nec fuit mihi cura de verborum ornatu, sed tantum de veritate historiae conscribendae.

Der Verfasser wiederholt also, daß er die Darstellung der Wahrheit als die Hauptaufgabe seiner literarischen Thätigkeit betrachtet.

Auch sonst bekundet der Parmese einen gesunden historischen Sinn und vernünftige Kritik. Das Buch des Fr. Johannes von Planum Carpi über die Wunderdinge des Orients kann er, da es ihm an Zeit fehlt, nicht vollständig abschreiben; er hebt die zwei Briefe des Papstes und des Mongolenchans heraus. Die Zahl derer, welche in der Schlacht bei Meloria 1284 gefangen und gefallen waren, mag er nicht angeben, weil die umlaufenden Gerüchte sich einander zu offen widersprachen. Auch den diesbezüglichen Bericht des Erzbischofs von Pisa an dessen Bruder, den Bischof von Bologna, will er nicht verwerthen. Er zieht es vor, auf die Ankunft seiner Mitbrüder aus Pisa zu warten, qui mihi certum numerum melius declararent (S. 305). — Kleinigkeiten, aber sie zeichnen den Historiker. Unzählich oft kehrt die Betheuerung

---

[1]) Bei *Clédat*, Thesis S. 14 und mangelhaft in ed. Parm. S. 1.

wieder, daß er Augenzeuge dessen sei, was er berichte. Schöpfte er seine Nachrichten aus fremder mündlicher Mittheilung, so werden auch in diesem Falle der Gewährsmann und seine Autorität häufig genau angegeben, während schriftliche Vorlagen, die er in seiner Weise frei zu behandeln pflegt[1]), durchaus nicht immer genannt sind. Von einer Bezugnahme auf Notizen über eigene Lebensschicksale ist nirgends die Rede. Salimbenes Schreibweise ruft an vielen Stellen den Eindruck hervor, daß er nach dem Gedächtnis arbeitete, so gut und so treu er es eben konnte. Si plura facta sunt in millesimo supraposito digna relatu, sagt er zum Jahre 1285, memoriae non occurrunt. Haec supraposita bona fide descripsi praevia veritate, prout oculis meis vidi (S. 366). Frühere Notizen sollen damit nicht in Abrede gestellt werden[2]). Möglicherweise benutzte der Chronist für die Erzählung seiner Lebensschicksale auch die eigenen schriftstellerischen Arbeiten, welche augenblicklich verloren sind, aber zweifelsohne die Vergangenheit des Mannes stark wiederspiegelten[3]).

Woher kommt es doch, daß der Chronist nicht selten offenbar Zusammengehöriges trennt und zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten das erzählt, was in ununterbrochener fortlaufender Reihenfolge den Leser weit mehr befriedigen würde? Er selbst gibt die Antwort. Si quis quaerat, quare omnia, quae de tartaris sunt, non posui simul, dico, quia successive et fiebant et succesive narrabantur mihi, et ideo oportuit me scribere ea modo sub isto, modo sub alio millesimo sicut fiebant et sicut ad meam notitiam poterant pervenire (S. 371), eine Bemerkung, welche auf tagebuchartige Notizen schließen läßt.

Es mag zugegeben werden, daß derjenige, welcher bei einem „Bettelmönche" nun einmal nichts weiter als die Tendenz auf Nutzanwendung und Erbauung finden will, durch die beigebrachten Belege sich in seiner Ansicht nicht sonderlich gestört sehen wird[4]). Allein es erübrigt noch ein Moment, das in dieser Beziehung Betrachtung verdient. Dem Tendenzhistoriker ist es eigen, daß er

---

[1]) Vgl. bei *Clédat*, Thesis S. 13 f. und ed. Parm. S. 1. [2]) Vgl. Dove, Doppelchronik S. 2 und Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen 2[3], 262. [3]) Vgl. N. Archiv 10, 222 f. [4]) Dove gibt übrigens für Salimbene „objectiven historischen Sinn" und „gesundes Wahrheitsgefühl" zu (Doppelchronik S. 10).

alles, was er an dem Gegenstande seiner Liebe Unvortheilhaftes und Schlechtes entdeckt, verschweigt oder doch durch Clauseln aller Art zu beschönigen sucht. Aus dem gleichen Grunde übersieht er leicht die guten Seiten der Gegner; könnte er sie ja doch nur, so scheint es, auf Kosten derer nennen, welche um jeden Preis gelobt werden müssen.

Wie verhält sich in diesem Stücke der Chronist von Parma? Es ist wahr, an seinen intimsten Freunden, an joachimitischen Gesinnungsgenossen, die nicht gerade der Richtung eines Girard von Borgo San Donnino angehören, entdeckt er keinen irgend wie namhaften Fehler. Da ist ihm alles Gegenstand der Bewunderung. Aber wo diese seine Manie nicht mitspielt, fällt es ihm nicht schwer, Gerechtigkeit walten zu lassen, und zwar in erster Linie mit Rücksicht auf Persönlichkeiten, die ihm im Grunde verhaßt sind. Salimbene bemüht sich redlich, auch an diesen das wenn auch noch so geringe Maß von Güte anzuerkennen, welches er entdecken konnte. Die Apostoliker sind ihm eine congregatio ribaldorum et porcariorum et stultorum et ignobilium, eine synagoga sathanae (S. 111). Und doch macht ihn diese Stimmung nicht blind gegen gewisse, wie er meint, lobenswerthe Aeußerlichkeiten jener Secte. Nec aliquid bonum in apostolis Segalelli video nisi apparentiam quandam, quantum ad exteriorem habitum, quam portare videntur secundum apostolicam formam, sicut pictorum traditio a tempore Christi usque ad dies nostros perduxit; ostendens apostolos nazaraeos fuisse cum capillis longis et barba prolixa et cum mantello circa scapulas involuto. Porro aliud bonum, quod in eis notari potest, est, quia circa a. D. 1260 coeperunt apparere, quo anno verberatorum devotio per Italiam facta est; quo etiam anno, ut Joachitae dicunt, inchoatus est status Spiritus sancti, qui in tertio statu mundi in viris religiosis operari debet quandam proprietatem mysterii (S. 123).

Ebenso findet er an Fr. Elias, dem filius Belial, eine, allerdings nur eine einzige lobenswerthe That, die er der Aufzeichnung für werth hielt: quia ordinem fratrum Minorum ad studium theologiae promovit (S. 105).

In vielfacher Beziehung lehrreich ist die Stellung Salimbenes zu Kaiser Friedrich II. Auch ihn stellt er in wenig schmeichelhafte Beziehungen zu dem höllischen Drachen, wenn er schreibt: Isti suprapositi fuerunt XII nobilissimi ecclesiastici principes

et legati, quos in Lombardiam et Romagnolam misit Ecclesia, non solum pro animarum salute, verum etiam et contra draconis astutiam, Fridericum scilicet, qui cum suis principibus et sequacibus conabatur subvertere ecclesiasticam libertatem et fidelium unitatem (S. 223).

In den grellsten Tönen zeichnet der Entrüstete Friedrichs Habgier. Et nota, heißt es S. 224, quod Imperator Fridericus solitus erat dicere, quando aliquem sublimabat, si videbat, quod honore et divitiis abundaret: nunquam nutrivi porcum, de quo (exungiam, soll heißen) axungiam[1]) non habuerim. Volebat dicere, quod postea expoliabat eum honore impenso et divitiis, quas habebat. Ad litteram ita erat. Ein zusammenfassendes Verdammungsurtheil ist folgendes: Fuit homo pestifer et maledictus, schismaticus, haereticus et epicureus, corrumpens universam terram, quia in civitatibus Italiae semen divisionis et discordiae seminavit, quod usque hodie durat[2]).

Welches Interesse wäre nun imstande gewesen, einen Mann, der so schwere Anklagen gegen den Kaiser niedergeschrieben hat, zu einer günstigen Beleuchtung desselben zu veranlassen, wenn nicht einzig und allein die Rücksicht auf den Tribut, den die Geschichtschreibung der als solcher erkannten Wahrheit schuldet? Debet enim historiarum scriptor communis esse persona, ita quod nec tantum omnia mala describat unius et omnia bona subticeat (S. 245). Es mag nicht viel bedeuten, wenn Salimbene wiederholt hervorhebt, daß Friedrich an wüster Grausamkeit einem Ezzelino da Romano, diesem membrum diaboli, nicht gleich kam. Salimbene kennt andere Vorzüge. Der Kaiser hörte sich die mitunter beißenden Witze, ja selbst die Schmähreden der Spottvögel gutwillig an. Sustinebat et audiebat impune et frequenter dissimulabat se audire: quod est contra illos, qui statim volunt se ulcisci de injuriis sibi factis. Der Staufer gilt ihm in diesem Stücke sogar als ein Tugendmuster. Si tale convicium Icilino de Romano dixisset, fecisset eum

---

[1]) Böhmer, welcher Reg. 1198—1254 S. XXXVII diese Stelle bringt, beruft sich auf Höfler, Kaiser Friedrich II S. 234, bei dem aber gerade dieses keineswegs nahe liegende Wort ausgefallen ist. [2]) S. 3. Trotz alledem konnte man Salimbene für einen Gibellino marcio e putridissimo halten; bei *Affò*, Memorie 1, 223 Anm. 1.



exoculari aut certe suspendi (S. 170). Aliquando fuit multum solatiosus homo, sed multos habuit insidiatores et mordaces, qui quaerebant animam ejus volentes eum occidere, maxime in Apulia et Sicilia atque in toto regno (S. 349). Zufolge der von Salimbene selbst lange Zeit als richtig anerkannten Auslegung Joachims von Fiore hätte Friedrich weit schlechter sein müssen, als er thatsächlich gewesen ist. Er starb obendrein zehn Jahre vor dem ihm zugedachten Termin. Der Enttäuschte berichtet nur seinen eigenen Irrthum in den Worten: Fridericus malleus orbis[1]) generaliter non fuit, quamvis multa mala fecerit (S. 178). Der schärfste Vorwurf gegen den Kaiser und die aufrichtigste Würdigung seiner Eigenart finden sich in engster Verbindung S. 166 f.: Nota, quod Fridericus quasi semper dilexit habere discordiam cum Ecclesia et eam multipliciter impugnavit, quae nutrierat eum, defenderat et exaltaverat. De fide Dei nil habebat; callidus homo fuit, versutus avarus luxuriosus malitiosus iracundus; et valens homo fuit interdum, quando voluit bonitates et curialitates suas ostendere, solatiosus jocundus delitiosus industriosus; legere, scribere et cantare sciebat et cantilenas et cantiones invenire, pulcher homo et bene formatus, sed mediae staturae fuit. Nun folgen die gemüthvollen Worte: Vidi enim eum et aliquando dilexi; nam pro me scripsit fratri Helyae, generali ministro ordinis fratrum Minorum, ut amore sui me redderet patri meo .. et ut breviter me expediam, si bene fuisset catholicus et dilexisset Deum et Ecclesiam suam, paucos habuisset in Imperio pares in mundo.

So weiß Salimbene auch dem von ihm verfluchten Manfred, dem angeblichen Mörder Conrads IV (S. 244), manchen rühmlichen Zug abzulauschen. Er hat sich hierüber in einer seiner früheren Schriften, in dem tractatus Papae Gregorii X, verbreitet (S. 245). Zwar zieht er Enzio allen übrigen Söhnen Friedrichs II vor (S. 244), aber auch den Enkel Conradin tadelt er mit keinem Worte, ja er kann ihm eine Art von Anerkennung nicht versagen (S. 247). Und doch begrüßt er den Untergang des ganzen Geschlechtes: Ad litteram bene fecit Deus de filiis[2]) Friderici,

---

[1]) Vgl. Chron. Sal. bei Clédat S. 177 und Jos. Felten, Gregor IX (Freiburg i. B. 1886) S. 334. [2]) Darunter ist offenbar seine Nachkommenschaft überhaupt zu verstehen.

extirpando et delendo eos, quia haec fuit generatio prava et exasperans, generatio, quae non direxit cor suum et non est creditus cum Deo spiritus ejus (S. 166).

Angesichts dieser Ausführungen kann nicht geleugnet werden, daß der Chronist von Parma vielfach sehr correcte Anschauungen über die Aufgabe des Historikers hatte, ja daß er theoretisch seinen schriftstellerischen Beruf in der Darstellung dessen, was er als Thatsache erkannte, richtig verstanden und ehrlich aufgefaßt hat. In der Bethätigung seiner Grundsätze, in der praktischen Verwirklichung seines Ideals allerdings lauft so manches unter, was, wenn es diesem auch nicht widerspricht, doch mit demselben nicht ausdrücklich gegeben ist; so die einmal geäußerte Rücksicht auf Prediger, die Nutzanwendungen, welche indes, sollten sie auch noch so häufig wiederkehren, immer nur eine untergeordnete Stellung im Rahmen seines historischen Programmes einnehmen. In ihnen ist Salimbene ein Kind seiner Zeit. Aber nicht die religiös-moralische Richtung, welche der Chronist öfters thatsächlich bekundet, macht viele seiner Darstellungen unhistorisch. Der schlimmste Dämon seiner Geschichtschreibung ist der Joachimismus. Nicht die ethische Beziehung einer festgestellten Thatsache auf die Verhältnisse des Lebens macht nothwendig die Darstellung selbst unrichtig und falsch, wohl aber ist der Aufbau einer ganzen Welt nach vorgefaßten, durch nichts erwiesenen Theorien der Tod echter Geschichte. Die eitle Hoffnung auf einen Zustand allgemeiner Vergeistigung und das Verlangen, ihn durch die Mitwirkung der beiden großen Mendicantenorden baldmöglichst herbeigeführt zu sehen, der wonnevolle Ausblick auf die Herrschaft des heiligen Geistes durch die Religiosen trübten den schwelgenden Blick des Apokalyptikers für die richtige Beurtheilung der eigenen Zeit, welche er vielfach nur durch das Perspectiv seiner mystischen Hirngespinste betrachtete. Selbst die Hartnäckigkeit, mit welcher der Mann von Parma an gewissen Anschauungen festhielt, die sich in ihm infolge mehr persönlicher Anlässe gebildet, hätten seiner Geschichtsauffassung nie so nachtheilig werden können, wie die Begeisterung für die Lehre Joachims und für das Wort jedes „großen Joachiten". Mehr noch. Der Nachweis wäre nicht schwer, daß nahezu sämmtliche gegen die Grundsätze einer verständigen Geschichtschreibung verstoßenden gröberen Fehler Salimbenes in dieser heillosen Sucht wurzeln, die Thatsachen joachimitisch-aprioristisch demonstrieren und construieren zu wollen (vgl. S. 123 f.). Der Chronist wird leichtgläubig (s. Chron. Sal. bei Clédat, Thesis

S. 99 f. und oft), wird abergläubisch (zB. ed. Parm. S. 268) und findet schließlich in der Lehre des calabrischen Sehers von der durch und durch verpesteten Gegenwart und der in Erwartung stehenden nebelhaft idealen Zukunft auch eine Beschönigung für seine von blinder Leidenschaft eingegebenen, deshalb von Uebertreibungen nicht freien Declamationen gegen das thatsächlich Bestehende.

Barthold Georg Niebuhr hat es als zwei Hauptaufgaben des Historikers bezeichnet, zunächst aus dem Text der Quelle mit Ausscheidung alles dessen, was der Anschauung des Berichterstatters angehört, die erzählte Thatsache rein und unvermischt abzuschälen, sodann die Vergangenheit dem Leser möglichst getreu und lebensfrisch vorzuführen. Das Letztere hat Fr. Salimbene bei seiner Art der Darstellung jedem Bearbeiter, der das Buch des Parmesen zur Hand nimmt, sehr erleichtert. Aber auch die Lösung der ersten Aufgabe kann bei Benutzung eines Autors nicht zu schwer fallen, welcher die persönlichen Einflüsse, die seine Arbeit erfahren, selbst so klar ausspricht.

So ist denn unter Voraussetzung kritischen Gebrauchs Fr. Salimbene für das dreizehnte Jahrhundert thatsächlich „eine der werthvollsten Quellen"[1]). Im besondern hielt Böhmer[2]) eine Geschichte des Lombardenbundes, welche auf die damals (1849) noch ungedruckte Chronik des Br. Adamo verzichten müsse, für entschieden verfrüht, und Dove (Doppelchronik, S. 5) nennt die Leistung des Franciscaners in Bezug auf die gleichzeitige Geschichte seines Ordens eine „Originalquelle ersten Ranges".

---

[1]) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 2⁵, 301. [2]) Janssen, J. F. Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften 2, 532.

De solemnibus votis accidentalibus religionis.

Auctore **Nicolao Nilles S. J.**

Argumentum. Quod tribus substantialibus religionis votis rite perpensis stabilitum in priori commentario est, votorum solemnitatem ex efficaci ecclesiae interventu ac confirmatione repetendam esse, id in altera hac disputatione, solemnibus votis „accidentalibus“ examinatis, confirmari patebit. Tria eorum genera sunt. I. Vota, quibus ordinum firmitati consulitur, vetito ambitu sive dignitatis aut praelationis sive honoris clericatus, quemadmodum concipiuntur in religionibus Trinitariorum discalceatorum Hispaniae, clericorum scholarum piarum, clericorum regularium minorum et Carmelitarum discalceatorum. Eorum solemnitas a sola ecclesiae confirmatione haud secus pendet atque solemnitas multorum votorum, quae „citra professionem“, h. e., extra religionem in saeculo emissa, vere solemnia sunt; e quibus tria exempla sistuntur. Suarezii doctrinae de efficacia voti simplicis Societatis Jesu de vitando ambitu, post recentiora acta romana, reverenter sunt relinquendae. II. Vota quae ad misericordiam egentibus tribuendam spectant, sive ea corporalis sit sive spiritualis. In exercenda misericordia corporali occupantur, edito voto hospitalitatis, fratres hospitalarii variorum ordinum, Melitenses, Bethlemitae, s. Joannis de Deo; emisso voto redemptionis captivorum fratres mercedarii et equites religiosi de Montesa; nuncupato voto terrae sanctae, milites templi seu templarii. A postremo hoc voto religioso distinguendum est solemne votum cruce signatorum sine professione regulari emissum. Spirituali misericordiae exercendae inserviunt duo solemnia vota, alterum circa missiones in Societate Jesu, alterum circa puerorum eruditionem in religione Piaristarum. Quemadmodum alibi generatim declaratum

est, a Suarezii placitis de natura solemnitatis votorum recedi oportere, ita nominatim hodie non amplius teneri possunt, quae de indole atque efficacia solemnitatis voti obedientiae in Societate Jesu Summo Pontifici circa missiones praestandae tradit. Sanctum Ignatium imitatus, Rosminius idem votum simplex in suum institutum introduxit. III. Vota ipsam religiosorum vitam spectantia. Votum perpetuae vitae quadragesimalis in religione Minimorum, cujus solemnitatem, cum sua de natura solemnitatis opinione prorsus insociabilem, Suarezius immerito addubitat. Votum clausurae in ordine Clarissarum ejusque effectus. Utrumque hoc votum vere proprieque dictum solemne est, licet in eo emittendo nihil consecrationis aut traditionis aut incapacitatis actus contrarios ponendi interveniat.

Actum in priori commentario[1]) est de tribus substantialibus religionis votis, ostensumque juridicam eorum solemnitatem neque in vi esse collocandam certos quosdam effectus morales producendi, quibus actus contrarii invalidi aut saltem infirmi reddantur; neque in spirituali aliqua consecratione personae, qua religiosus solemniter professus jam existat Deo peculiari ratione devotus; neque in perfecta et utrimque firma traditione quae, semel legitime acceptata, sit irrevocabilis: sed totam inde esse repetendam quod vota publico ecclesiae magistratu efficaciter interveniente sint emissa ejusque auctoritate singulariter confirmata.

In altera hac parte in accidentalia illa religionis vota breviter inquiremus, quae multi religiosi in actu regularis suae professionis tanquam solemnia simul cum votis substantialibus concipiunt: quae vota quamvis in plerisque ordinibus etiam essentialia dici debent, si fines eorum adaequati considerentur, accidentalia tamen dicenda sunt respectu ipsius status religiosi generatim atque in se sumpti, quum salva ejus natura abesse possint.

Id commodi autem ex altera hac inquisitione nanciscemur, ut solemnibus istis votis singillatim ex ordine perpensis ea egregie confirmari conspiciamus, quae in priori commentario de natura solemnitatis votorum in universum

[1]) Extat in his actis theologicis 10 (1886) 245—276.

docuimus. Praeter enim quam quod nullum ex solemnibus votis accidentalibus sit, cum quo conjuncta reperiatur juridica incapacitas ponendi actus ipsi contrarios, plura etiam sunt, in quibus nihil spiritualis consecrationis aut personalis traditionis detegas, cujusmodi inter alia patet esse, quae ex authenticis documentis afferemus, votum fratrum Minimorum de observanda vita quadragesimali et votum laicorum Trinitariorum de statu clericali non ambiendo.

Inde vero inferemus, et accidentalium votorum solemnitatem ab interventu magistratus ecclesiastici atque a peculiari ejus confirmatione esse desumendam: sicque omni uniuscujusque et universorum votorum solemnitate rite intellecta, sententiam probari videbimus, qua solemne votum generatim definitur, quod mediatore publico magistratu est celebratum et auctoritate ecclesiastica specialiter confirmatum: prout rem fusius declaratam in priori commentario invenies.

Solemnia vota accidentalia, in diversis religionibus emitti solita, trifariam dispertiri possunt; aliis enim firmitati ipsius ordinis consulitur, vetito altioris dignitatis ambitu; aliis necessitati proximi succurritur, variis misericordiae operibus praescriptis; aliis tandem ipsi domesticae regularium vitae prospicitur, majori aliqua austeritate suscepta, quae in tribus votis essentialibus non continetur.

I. De voto solemni humilitatis seu de voto non ambiendi.

Firmitati ordinis prospicitur voto de non ambiendo, quod proprio nomine *votum humilitatis* appellatur ac caeteris votis accidentalibus frequentius occurrit. Est autem duplex votum humilitatis, alterum dignitates ecclesiasticas non appetendi neque acceptandi, alterum vero non transeundi ad statum clericalem. Votum solemne humilitatis circa praelationes sive dignitates ecclesiasticas in multis religionibus in ipsa professione regulari cum aliis votis solemnibus emittitur. Ex iis satis fuerit tres in exemplum adduxisse, reformatam congregationem hispanam Trinitariorum discalceatorum, religionem scholarum piarum Matris

Dei et ordinem clericorum regularium minorum. De aliis mentionem facit Urbanus PP. VIII constitutione *Honorum*, edita 24. Febr. 1643, in qua uni Sedi Apostolicae reservatur facultas super votum humilitatis circa praelationes sive dignitates ecclesiasticas utcunque emissum dispensandi[1]). Votum solemne non transeundi ad statum clericalem apud eosdem Trinitarios discalceatos congregationis hispanae, in ordine scholarum piarum Matris Dei et in religione Carmelitarum discalceatorum provinciae italicae a fratribus laicis in solemni professione nuncupatur. De singulis pauca ex obviis fontibus enotamus.

1. De solemni voto humilitatis circa dignitates ecclesiasticas.

Congregatio seu provincia reformata ordinis Sanctissimae Trinitatis redemptionis captivorum in Hispania originem constitutionesque suas magna ex parte debet apostolico viro *Joanni Baptistae a conceptione B. M. V.*[2]), qui celebri sanctimoniae, zeli ac prudentiae fama diem obiit Cordubae 14. Febr. an. 1613, a Pio PP. VII. beatorum ordini adscriptus 29. April. an. 1819[3]).

Rationes solemnis voti humilitatis a Trinitariis discalceatis emissi authentice declarat Paulus PP. V constitut. *Quae pie*, 10. Febr. 1609[4]), his usus verbis: „Quoniam religiosos inter alias humilitatis praecipue virtutem habere oportet, eadem auctoritate apostolica statuimus et ordinamus, quod dictae congregationis fratres, qui de caetero profitebuntur, ultra alia vota, tempore ejusdem professionis emittenda, aliud votum etiam emittant, videlicet se directe

---

[1]) Magn. bullar. roman. V 382—383, Luxemburgi 1742. [2]) Insignia ejus merita digne prosequitur *Didacus a Matre Dei in Chronicis* ordinis discalceatorum SS. Trinitatis redemptionis captivorum, hispano idiomate editis Matriti an. 1652, indeque per *Florianum a s. Josepho*, Bohemum, in latinum translatis Pragae an. 1726. Ex iis breviarium vitae ac laudum extraxit *Moroni, Dizionario* XXXI 41—42 et LXXX 309—310. Compendium historiae fundationis discalceatae hujus congregationis cum integris constitutionibus dat *Holstenius, Codex regularum* VI 129—231. [3]) Bullar. roman. continuat. XV 250—252, Romae 1853. [4]) Magn. bullar. rom. III 280—281, Luxemburgi 1742.

vel indirecte, per se aut per alios, intra dictam congregationem, praelationem aliquam aut officium, per constitutiones praetendi prohibitum, nunquam praetensuros; et pariter extra eandem congregationem neque directe neque indirecte, per se aut per alios, ullam praelationem praetensuros vel oblatam acceptaturos, nisi praecepto ejus qui eis praecipere poterit. Decernentes, super hujusmodi voto dispensari minime posse, neque illud commutari, non secus ac caetera substantialia vota religionis".

Qua pontificia constitutione praedicto humilitatis voto fuisse cum natura solemnis voti omnem vim caeterorum votorum essentialium rite tributam, probati ejusdem ordinis scriptores aliique juris interpretes merito tradunt[1]).

Consonat praescripta professionis formula, qua fratres chorales, probante Sede Apostolica, utuntur; ex ea enim patet, quartum hoc votum partem esse ipsius solemnis regularis professionis, in manus alicujus praelati ecclesiastici probantis et acceptantis faciendae[2]). Et ista quidem de Trinitariis discalceatis congregationis Hispaniae.

Altero loco succedunt *clerici regulares pauperes Matris Dei scholarum piarum*, vulgo Scolopi sive Piaristae appellati. Eorum ordinem a *s. Josepho Calasanctio* fundatum ex breviario ad d. 27. Augusti norunt omnes. Ad nostrum argumentum spectant quae in constitutionibus[3]), a S. Sede pluries approbatis, traduntur de solemni voto humilitatis, quod cum aliis quatuor solemnibus votis in professione emittitur: „Vota quibus Deo mancipamur", inquiunt constitutiones c. 3 n. 40, „sunt paupertas, castitas, obedientia, pia et literaria puerorum disciplina et humilitas, abdicando se quocunque directo vel indirecto ambitu, cum onere solemni ambientes quoque religioni seu generali praeposito revelandi" (p. 463). In solemni hoc humilitatis voto nuncupando iisdem ferme verbis

---

[1]) Prae caeteris ea de re videsis *Didacum-Florianum*, op. cit. p. 198. [2]) Confer *Holstenium* p. 228, junctis iis quae in constitutionibus *de voto non ambiendi* fuse dicuntur p. 149. [3]) Constitutiones cum praeviis observationibus criticis et idoneis commentariis exhibet *Holstenius*, *Codex regularum* VI 439—511. Plura alia ad historiam recentioris aetatis pertinentia prostant apud *Moroni*, *Dizionario* LXIII 88—96.

utuntur clerici Piaristae, quibus professi sive quatuor sive trium votorum Societatis Jesu, post peractam solemnem professionem, idem votum tanquam simplex emittunt. Sed operae fuerit pretium integram professionis formulam a capitulis generalibus praescriptam ex constitutionibus (p. 464) huc describere. Est ergo tenoris, qui sequitur:

„Ego N. N. a N., in saeculo N. N., patria N., dioecesis N., annum agens .., facio meam professionem solemnem in religione clericorum regularium pauperum Matris Dei scholarum piarum, et voveo omnipotenti Deo, Patri, Filio et Spiritui S. ac Deiparae semper virgini Mariae et tibi patri N. a s. N., praeposito nostro generali et omnibus successoribus tuis, legitime eligendis, paupertatem, castitatem et obedientiam, et juxta eam, peculiarem curam circa puerorum eruditionem secundum formam brevis Pauli V in nostris constitutionibus contentam; quam professionem et vota, quibuscunque in contrarium existentibus, quibus nunc libere et integre renuntio[1]), non obstantibus, firma, rata et valida semper fore et esse volo. In quorum fidem his per me exaratis subscripsi. . Insuper promitto, me nunquam acturum nec curaturum, ne indirecte quidem, ut in aliquam praelationem seu dignitatem in religione eligar seu promovear. Promitto etiam, me nunquam curaturum extra religionem dignitatem aliquam seu praelationem, nec consensurum, nisi coactus sim obedientia ejus, qui mihi praecipere potest sub poena peccati. Tum si quem certo sciam aliquid praedictorum duorum curare vel praetendere, promitto illum remque totam manifestaturum religioni seu ejus praeposito generali. Vota mea Domino reddam coram omni populo ejus in atriis domus Domini, in medio tui, Hierusalem. Ego N. a s. N. omnia supradicta confirmo manu propria“.

Sed „de solemni hac humilitatis promissione, professionis regularis sacramento animata“, monente, quae votorum formulae ibidem subjecta est, nota e, videnda est *paraenesis praepositi generalis ad universos religiosos suos* anni 1698, quae authenticae constitutionum editioni praefixa legitur l. c. p. 452—455.

---

[1]) Singulari hac renuntiatione dubia tolluntur, quae ex ipsius congregationis conditione semel atque iterum de saeculari in regularem mutata exoriri poterant. Initio quippe ejus vota fuerant, ex decreto Pauli PP. V (1617), simplicia; deinde a Gregorio PP. XV facta erant solemnia (1621); postea ab Alexandro PP. VII iterum simplicia (1657), et demum a Clemente PP. IX rursus solemnia sunt declarata (1669). Cfr. *Holsten.* l. c. p. 450.

Tertio tandem professoribus solemnis humilitatis accensendi sunt *clerici regulares minores*, qui teste breviario romano ad d. 4. Junii „ordinis sui confirmationem a Sixto PP. V impetrarunt (1588), addito ad tria consueta altero de non ambiendis dignitatibus voto". Eam promissionem autem in ordine semper fuisse solemnem, aliis auctoritatibus omissis, satis confirmatur ex constitutione decretali canonizationis s. Francisci Caracciolo, edita die 24. Maji 1807, in qua Pius PP. VII docet, in ipsis religionis incunabulis, quum novi ordinis leges conderentur, aliis perfectionis mediis „etiam ecclesiasticas dignitates non ambiendi neque acceptandi, nisi Summo Pontifice jubente, solemne votum tunc additum fuisse"[1]).

Professionis formula haec est:

„Ego N., dioecesis N., profiteor coram Domino et universa curia coelesti, et coram te N. hujus domus superiore, ac omnibus circumstantibus, et promitto Omnipotenti Deo, Beatae Mariae semper Virgini, et venerabili religioni clericorum regularium minorum, et admodum rev. Patri N., Generali ejusdem religionis ejusque successoribus legitime intrantibus, perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam; insuper promitto, nunquam me curaturum vel praetensurum extra religionem praelationem aliquam vel dignitatem; nec consensurum in mei electionem, nisi coactus obedientia Summi Pontificis. In civitate N., die N., mensis N. anni N. in ecclesia N. ejusdem civitatis". *Holsten.* V 430.

In solemnitate voti humilitatis conveniunt, ut vides, clerici minores cum Trinitariis et Piaristis; illud tamen restringunt „ad praelationes vel dignitates extra religionem[2]). Dignitates ipsius ordinis quod spectat, professi statim „post emissam solemnem professionem ad eundem, coram quo professi sunt, superiorem, in choro vel in sacrario existentem, accedunt et in ejus manibus jurant, se religionis suae dignitates non curaturos": quemadmodum expresse legitur in constitutionibus apud *Holsten.* l. c. et

[1]) Bullar. roman. continuat. XIII 133. [2]) Clericos regulares minores quadantenus imitantur sodales congregationis SS. Redemptoris, dum simplicibus suis votis aliud addunt, extra eandem congregationem officia, beneficia aut dignitates non ambiendi neque acceptandi, nisi Summo Pontifice aut Superiore generali jubente: qua de re videatur *Moroni*, *Dizionario* LVI 304—305.



late declaratur a scriptoribus ordinis magno numero adductis a *Moroni*, *Dizionario* XI 208. Praeter eos consuli de instituto clericorum minorum possunt *Holstenius* in praeliminari observatione critica l. c. p. 415—419 et *Hélyot*, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, IV c. 38.

2. De solemni voto humilitatis circa statum clericalem.

Alterum votum solemne humilitatis statum clericalem non ambiendi in ipsa professione religiosa nuncupant, ut dictum jam est, fratres laici reformatae congregationis Trinitariorum discalceatorum Hispaniae, fratres operarii ordinis clericorum Matris Dei scholarum piarum et fratres laici ordinis Carmelitarum discalceatorum congregationis italicae. De fratribus laicis dictae congregationis ordinis redemptionis captivorum constitutiones haec praecipiunt c. 43 § 1: „Fratres laici, quando faciunt professionem (quam vulgari lingua facere debent) post emissionem trium essentialium votorum continuo emittant quartum votum non transeundi ad statum clericalem, nec sacros ordines suscipiendi, juxta praeceptum fel. rec. Alexandri PP. VII per suas literas in forma brevis expeditas 13. Januarii anno 1663, incipientes *Pastoralis officii*, fiatque sequenti modo et lingua etiam vulgari: Praeterea promitto, me numquam transiturum ad statum clericalem, aut recepturum primam tonsuram, neque directe neque indirecte per me aut per alium dictum transitum sive receptionem praetensurum. Professio facta scribatur in libro professionum. . Insuper omnes et singuli professi, tam ad chorum destinati quam laici, semel in singulis annis . . repetant et denuo confirment suam professionem, unoquoque iterum singillatim faciente et renovante quatuor vota, quae primo in sua professione emisit“[1]).

Quod idem humilitatis votum fratrum laicorum in religione Piaristarum his verbis conceptum legitur in constit. c. 3:

„Io N. di s. N., nel secolo N. N., del luogo N., diocesi N., d' anni . . faccio la mia professione solenne per fratello operario

[1]) Apud *Holsten.* VI p. 229.

laico nella religione de' chierici regolari poveri della Madre di Dio delle scuole pie; e prometto all' onnipotente Iddio, Padre, Figliuolo e Spirito Santo, ed alla Beatissima sempre Vergine Maria, ed a voi padre N. di s. N., nostro preposito generale ... ed a vostri legitimi successori, e faccio voto di povertà, castità ed obedienza; ed anco prometto e faccio il quarto voto di non ambire lo stato clericale, nè alcuna voce attiva o passiva, nè portar chierica, nè berretta sino alla mia morte: la qual professione e voti, non ostando qualunque cosa in contrario, alle quali tutte adesso liberamente ed intieramente rinuntio, intendo e voglio, che siano rati e validi in ogni tempo. In fede di che ho sottoscritto la presente di mia propria mano. In Roma (o pure in N.) questo dì .. del mese .. dell' anno"[1]).

In renovatione votorum autem, quam omnes professi ex legis praescripto singulis annis bis faciunt, iidem fratres operarii ejusmodi formula utuntur: „Io N. di s. N. offerisco e dedico tutto me stesso all' onnipotente Dio ed alla Beata sempre Vergine Maria, ed i voti solenni da me altra volta fatti volentieri e di tutto cuore rinovo e confermo"[2]).

Circa solemnitatem voti fratrum laicorum de non ambiendo patet idem dici debere, quod de voto humilitatis clericorum professorum jam animadversum est, scilicet hanc promissionem vere partem esse solemnis professionis religiosae in manibus praelati ecclesiastici factae, indeque jure merito semper fuisse solemnibus votis annumeratum.

Corollarium I. Errant, qui in declaranda solemnitatis natura Suarezium secuti, statuunt, votum de non ambiendo ea de causa solemne esse non posse, quod „praeter solam obligationem, quam vi sua inducit, moralem effectum habere nequeat, actus contrarios vel omnino irritos vel saltem infirmos reddendi": qua in virtute, votis jure positivo attributa, doctor eximius ipsam eorum essentiam universim constituit[3]). Licet enim verissimum sit, eum qui hoc votum utcunque emisit, impotem non fieri contra susceptam obligationem valide, quamvis illicite, agendi; hodie tamen, in tanta luce constitutionum regularium suprema Sanctae Sedis auctoritate plus semel approbatarum, ejus voti solemnitatem in praedictis ordinibus nefas est in dubitationem vocare.

[1]) Ibid. p. 464. [2]) Ibid. p. 465. [3]) *De religione* l. 6 c. 11 n. 2 (Opp. Parisiis, Vives 1866, XVI 910).

Corollarium II. Si quis religiosus in acquirenda dignitate ecclesiastica solemnis voti de non ambiendo transgressor extitisset, irrita idcirco non esset ejus promotio[1]). Illustrari id poterit ex analogia similis casus relati capite *Per tuas* 10. X. de voto (III, 34), in quo Innocentius PP. III Gebennensi episcopo electo haec scribit anno 1213: „Per tuas nobis literas intimasti, te in Gratianopolitana ecclesia suscipiendi habitum regularem votum solemniter emisisse, et postea promisisse in manibus praelati ejusdem ecclesiae, te intra duos menses, postquam ab Apostolica Sede rediisses, votum quod emiseras, impleturum. Quumque, termino ipso transacto, non curasses, quod voveras adimplere, tandem existens voti transgressor, vocatus fuisti ad regimen ecclesiae Gebennensis (super quo a nobis tuae saluti postulas provideri). Nos igitur tuae discretioni consulimus, ut si tuam sanare desideras conscientiam, regimen resignes ecclesiae memoratae ac reddas altissimo vota tua. Quodsi capitulum ejusdem Gebennensis ecclesiae te postmodum canonice duxerit eligendum, electionem recipere poteris de te factam“.

Qua ex decretali quinque haec, quae solemnitati votorum explicandae sunt idonea, eruimus:

1. agi de voto „solemniter emisso“, h. e. de voto, quod in jure vere ac proprie vocatur solemne; neque enim dici potest, sermonem hic esse de solemnitate aliqua accidentali, non autem de essentiali, quum distinctio ista inter duo solemnitatum genera, a privatis doctoribus conficta, nuspiam in jure inveniatur recepta;

2. esse hoc votum, notante abbate Panormitano, solemne „citra professionem“ (religiosam), quemadmodum scilicet plura alia vota solemnia in monumentis historicis referuntur, quae sine religiosa professione emissa sunt, ut ecce votum solemne terrae sanctae, quod crucesignati in assumenda cruce conceperunt; item votum solemne paupertatis, quod s. Ignatius de Loyola ejusque socii, ad

---

[1]) In multis religionibus, in quibus non emittitur votum humilitatis, sub poena nullitatis proscriptus est ambitus per pontificias constitutiones, magnam partem relatas in *Magn. bullar. rom.* VI 392, sub vv. ambiens et ambitus. Luxemburgi 1742.

sacros ordines jamjam promovendi, in saeculo emiserunt; similiter solemne votum castitatis quod, teste breviario ad d. 19. Junii, s. Juliana de Falconeriis „in manibus divi Philippi Benitii“ ante suum in religionem ingressum emisit anno 1284, h. e. 14 annos antequam Bonifacius PP. VIII impedimentum dirimens matrimonii non amplius voluit ulli solemni voto adnexum nisi „id solemnizatum fuisset per susceptionem ordinis sacri aut per professionem religioni approbatae factam“[1]);

3. rationem solemnitatis hujus voti ab interventione publicae personae atque a singulari ecclesiae confirmatione esse repetendam, quod nimirum in manibus praepositi aut episcopi acceptantis et legitime confirmantis esset emissum, quemadmodum probati juris interpretes praesentem textum explicant; neque enim aliae solemnitatis causae excogitari hic possunt, nisi „forte“, ut idem abbas Panormitanus non immerito conjicit, praeter praesentiam praelati adhibitum etiam supponamus authenticum instrumentum, quod de toto actu rite peracto publicam fidem faceret[2]). Et confirmatur haec solemnitatis explicatio exemplo solemnis voti paupertatis, quod s. Ignatius de Loyola et ejus socii, adhuc in statu saeculari existentes[3]), emiserunt, ut a titulo paupertatis sacris ordinibus initiari possent. In diplomate de ordinibus eisdem collatis ipsae sacrae functiones ita ex ordine describuntur: „Die 10. Junii anni 1537 Venetiis ad quatuor minores ordines, die 15. ad subdiaconatum, biduo post ad diaconatum et die 24. ad presbyteratum a Vincentio Nigusano episcopo Arbensi, promoti sunt titulo sufficientis scientiae ac voluntariae paupertatis, sic dispensante reverendissimo Domino D. Hieronymo Verallo, sacri palatii causarum auditore et in toto

[1]) C. Quod votum un. de voto et voti redemptione in 6. (III, 15).
[2]) Panormitano assentitur auctor annalium ordinis servorum B. M. V., quemadmodum ex iis apparet, quae de notario ac testibus in emissione memorati solemnis voti castitatis s. Julianae adhibitis scribit, apud *Bollandianos Act. SS.* mensis Junii IV 769. [3]) Licet s. Ignatius eo tempore jam de condenda religione Societatis Jesu cogitasset, nihil tamen adhuc molitus fuerat, quum triennio tantum post ad id ei potestas facta sit a Paulo PP. III, ita ut tum ipse tum socii ejus prorsus singulares existerent, nulloque vinculo, nisi spiritualis amicitiae et eorundem studiorum inter se colligati essent.

Venetiarum dominio cum potestate cardinalis legati a latere legato apostolico, „in cujus manibus dictus Ignatius de Loyola (et similiter ejus socii) paupertatem vovit perpetuam, solemnitatibus, in similibus observari solitis, debite observatis“[1]). Praeterea ex textu capitis nostri eruimus,

4. solemnis hujus voti transgressorem gravis culpae reum extitisse, indeque a Papa fuisse vehementer admonitum, ut „suam sanaturus conscientiam“ religionem ingrediendo „redderet altissimo vota sua“;

5. tandem, quod ad praesentem quaestionem maxime attinet, inferimus, nullam ex solemni hoc voto ortam esse impotentiam ponendi actum contrarium seu admittendi impedimentum religionis promissae, cujusmodi est acceptatio episcopatus[2]): quum Pontifex adeo non dixerit irritam sedis Gebennensis occupationem, ut oratori „resignationem regiminis ecclesiae memoratae“ tantum suaserit; resignatio autem est ecclesiastici magistratus et beneficii sponte ac legitime facta abdicatio, quae cogitari non potest sine vero jure, quo quis renuntiando se abdicet.

Corollarium III. Probari non possunt causae, quas recentiores quidam scriptores ex Suarezio[3]) adducunt ad explicandum factum, quod idem hoc votum de vitando ambitu in Societate Jesu simplex sit et non solemne; quod nimirum, ut ipsi ajunt, „non afficiat traditionem praesentem sed omnino de futuris agat“; quodque „non directe ad Societatis finem consequendum referatur, sed secundario tantum et indirecte bonum ejus respiciat, quum magis ad quaedam impedimenta removenda pertineat“; haec, inquam, admitti nequeunt, quia eaedem rationes in illis ordinibus religiosis quoque accidunt, in quibus votum de non ambiendo vere proprieque dictum solemne habetur

---

[1]) Cfr. *Bolland. Act. SS.* Julii VII 468. Videri possunt, quae de variis rationibus solemnis hujus paupertatis voti s. Ignatii ejusque sodalium egregie disputat *Victor de Buck, De solemnitate votorum* c. 5 (Bruxellis 1862). [2]) Quamvis non repugnet, ut religiosus fiat episcopus, repugnat tamen, ut episcopus, retento episcopatu, fiat religiosus, quia oportet illum prius fieri novitium et in operibus humilibus versari, quae dignitatem episcopalem dedecent: quemadmodum multis aliis praeeuntibus docet *Barbosa, Collect. doct.* ad cap. cit. *Tuas* n. 4. [3]) *De religione* l. c.



et est. In iis enim aeque atque in Societate Jesu fit, ut hoc voto caveantur incommoda in futurum, non autem stabiliatur traditio in praesenti; utque in ipso medium non essentialiter necessarium ad finem religionis sit positum, sed quod secundario tantum ad illum conducat.

Corollarium IV. Unica ratio, ob quam votum non ambiendi in memoratis religionibus solemne, in Societate Jesu vero simplex est, inde repeti debet, quod in illis votum in ipsa solemni professione, ecclesia efficaciter interveniente et approbante ita sit celebratum, ut sub singularem tutelam ecclesiae receptum censeri debeat, cujus perpetuae observantiae etiam novo ac speciario jure, ex publici magistratus interventione exorto, invigiletur. In Societate Jesu contra votum ab iis, qui professionem solemnem jam emiserunt, post aliquod tempus, praesente praelato ita concipitur, ut ecclesia per institutum a se probatum declaret, se illud, ut solemne non admissuram, neque peculiari confirmatione roboraturam, neque in particularem suam tuitionem recepturam, neque proinde sibi speciarium jus ex ejus emissione futurum cogendi professos, ut illud rite observent. Non tamen idcirco putandum est, a suscepta obligatione eos impune recedere permitti, qui hoc vel aliis votis simplicibus se adstrinxerunt; etenim ecclesia generali illa auctoritate, qua omnium ecclesiasticorum jurium et officiorum est protectrix omnesque fideles ad obligationes fideliter explendas adigit, semper idoneis mediis adhibitis curabit, ut qui voti religione utcunque obstricti noscuntur, sacra sua promissa convenienter servent[1]), praesertim si agitur de votis instituti religiosi a Sede Apostolica approbati, quibus publicum ecclesiae testimonium adest. Ejusmodi vota simplicia quippe in manibus superioris facta aut „publice in conspectu ecclesiae“ nuncupata[2]), eo ipso jam publicum ecclesiae testimonium habent, licet ecclesia ea ut solemnia specialiter non confirmet, neque hoc titulo sub singularem suam tutelam recipiat.

---

[1]) Confer ea de re *card. Tuschum*, *Practic. conclus.* sub litera V conclus. 289 (Opp. Lugd. 1634, VIII 366). [2]) Cfr. Uxoratus. 8. X. de conversione conjugatorum (III, 32), relatum in hisce actis 10 (1886) 266.

Corollarium V. Solemne votum non ambiendi per transitum ad aliam religionem, quae eo voto caret, non solvitur. Circa hoc disciplinae caput prae aliis lectione dignus est card. *De Luca, De regularibus*, discurs. 38, ubi memorabilis casus „in Rota disputatus annis 1657 et 1658" refertur de conditione religiosi, qui quum primum in ordine clericorum regularium vota solemnia nuncupasset, deinde debita cum licentia transitu ad aliam religionem facto ibidem iterum solemniter erat professus. In longiori isto commentario eminentissimus auctor inter alia scribit n. 12: „Quia in hac secunda religione non emittebatur dictum singulare ac extraordinarium votum non ambiendi, atque dubium cadere poterat, an transitus ad diversam religionem illud solvat necne; hinc proinde sacra congregatio regularium, ad hujusmodi dubium tollendum, hanc declarationem adjecit, ut vinculum inhabilitativum ad dignitates in uno statu impressum, adhuc afficeret personam, quamvis ad alium transiret, quum id nullam redoleat incompatibilitatem, ut scilicet profitens in una religione, ultra vincula et onera, quibus ex ejus instituto omnes alii subjacent, ipse aliud quoque habeat vinculum, quod cum instituto sit compatibile, neque adversetur observantiae propriae regulae, ut in iis, qui quartum solemne votum in Societate Jesu emiserunt deindeque ad aliam religionem transeunt, praxis docet"[1]).

Huc similiter facit Motus proprius Urbani PP. VIII *Honorum*, editus 24. Februar. 1643, in quo semel atque iterum declaratur, religiosos votum de non ambiendo utcunque professos, ad alium ordinem, qui eo voto caret, legitime translatos, antiqui sui voti vinculo, etiam post peractam novam professionem, semper manere obstrictos[2]).

Corollarium VI. Votum simplex non ambiendi cum caeteris votis simplicibus a professo Societatis Jesu nuncupatis per novam professionem in alia, ad quam legitime transierit, religione debite factam per se quidem penitus extingui deberet, quum quoad vim praecedentia vota

---

[1]) Tract. 3 p. 101 (Opp. Coloniae Agrippinae 1689). [2]) Magn. bullar. rom. V 382—383.

simplicia solvendi altera haec professio cum priori exaequetur; verum ex adducto Motu proprio Urbani PP. VIII etiam in professo Societatis, ad alium ordinem, in quo praedictum votum non emittitur, translato, simplex votum non ambiendi dignitatem sive praelaturam extra religionem perdurat, ejusque relaxatio, ubi opus fuerit, ut in omnibus aliis regularibus, qui solemne votum de vitando ambitu semel professi sunt, uni Romano Pontifici reservatur[1]).

II. De solemnibus votis misericordiae.

Solemnia vota misericordiae proximo impertiendae in duplici differentia versantur; alia enim praecipue ad misericordiam corporalem, alia vero in primis ad spiritualem referuntur, variis ordinibus homines indigentes varie adjuvantibus.

Dicuntur autem prioris generis vota „praesertim" ad misericordiam corporalem spectare, quia etiam in misericordia corporali egentibus tribuenda misericordia spiritualis adeo non excluditur, ut immo regulares solemnia haec vota professi sustentatione et curatione corporum infirmorum tanquam efficaci medio ad juvandos miserorum animos utantur, et redemptionem a servitute temporali ad liberationem a captivitate daemonis dirigere studeant. Sed et clerici regulares, qui exercendis misericordiae spiritualis officiis ex solemnis voti obligatione occupantur, actiones misericordiae corporalis, quae clericos decent, non excludunt, quum et ipsae ad finem spiritualem ordinari possint[2]).

1. De solemnibus votis misericordiae corporalis.

Edito solemni voto aegrotos ac calamitosos operibus misericordiae, praesertim corporalis, levant plures religiones, ut clerici regulares infirmis ministrantes, hospitalarii

---

[1]) Per errorem factum est, ut quae de translatis hic sunt statuta, nonnulli scriptores de ejectis dicta putarent. De cessatione obligationis votorum simplicium in professis e Societate ejectis videatur *Suarez, De religione* l. 11 c. 3 n. 6; edit. cit. p. 1157—1158. [2]) Cfr. *Suarez, De religione* l. 6 c. 4 n. 8; edit. cit. p. 857.

variorum ordinum, exempli causa, hospitalarii s. Joannis hierosolymitani sive equites melitenses, fratres congregationis s. Hippolyti hospitalis pauperum et infirmorum in Indiis occidentalibus, fratres bethlemitae hospitalium pauperum convalescentium in iisdem Indiis occidentalibus, hospitalarii s. Joannis de Deo et fratres B. M. V. de mercede redemptionis captivorum. Ex eorum numero etiam erant quondam religiosi equites de Montesa et milites templi seu templarii.

Ad misericordiam spiritualem egentibus ac solatio doctrinaque destitutis sancte impertiendam solemnis voti sponsione obstricti sunt duo ordines, Societatis Jesu et scholarum piarum.

Quae ad naturam solemnis misericordiae voti in singulis his institutis emitti soliti rite intelligendam faciunt, in pauca conferemus.

a. De solemni voto ministerii infirmorum. Quae in breviario romano legimus ad d. 18. Julii, *s. Camillum de Lellis* „ordinem suum a Sede Apostolica approbari obtinuisse, sodalibus quarto obstrictis maxime arduo voto, infirmis, quos etiam pestis infecerit, ministrandi", ea de solemni voto sunt accipienda, quemadmodum ex variis constitutionibus Romanorum Pontificum, praesertim Gregorii PP. XIV et Clementis PP. VIII atque ex ipsis regulis ordinis a Sede Apostolica probatis eruitur. Quum nimirum Gregorius PP. XIV, praemisso diligenti examine regulae, novum ordinem confirmaret edita constitutione *Illius* 21. Sept. 1591, voluit, ut statim ac renuntiatus praefectus generalis fuisset, quatuor votorum professione, obedientiae scilicet, paupertatis, castitatis et, quod praecipuum hujus instituti scopum continet, perennis ministerii aegrotantium solemniter se obstringeret, tumque apud ipsum aut eum, cui is hoc negotium dedisset, eodem modo profiterentur omnes, qui specimen sui dedissent et idonei et digni judicati fuissent[1]). Pontificio praecepto satisfacturus s. Camillus die 8. Decembris ejusdem anni solemnem

---

[1]) Magn. bullar. rom. II 778—782. Extat etiam apud *Aubertum Miraeum* in Codice regularum p. 103—105.

quatuor votorum professionem fecit in manibus Pauli Alberi, archiepiscopi Epidaurensis sive Ragusini, qui ab Innocentio PP. IX, Gregorii († 15. Oct.) successore, nominatim ad hoc erat delegatus; eodemque ritu ipse s. Camillus continenter viginti sex e suis sodalibus ad eandem quatuor solemnium votorum professionem admisit.

Usi autem eodem ferme professionis textu iisdemque ritibus sunt, qui postea pro universo ordine leguntur in constitutionibus praescripti. Formula professionis est ejusmodi: „Ego N. professionem facio et promitto omnipotenti Deo, coram ejus Virgine Matre et universa coelesti curia ac omnibus circumstantibus, et tibi admodum reverendo patri generali religionis clericorum regularium ministrantium infirmis, locum Dei tenenti, et successoribus tuis .. perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam et perpetuo inservire (quod est praecipuum nostri instituti ministerium) pauperibus infirmis, quos etiam pestis incesserit, secundum formam vivendi contentam in literis apostolicis nostrae religionis ministrantium infirmis et in ejus constitutionibus tam editis jam quam in posterum edendis". Qua professione a novo professo lecta, admittens ad professionem dicit: „Et ego N. auctoritate qua fungor, accepto professionem tuam et unio te corpori mystico nostrae religionis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen". Post peractam quatuor solemnium votorum emissionem professi quatuor alia vota simplicia nuncupant, intra quae est votum de non ambiendo, ut in Societate Jesu concipitur. Haec ex constitutione Clementis PP. VIII *Superna dispositione* edita 29. Decemb. 1604[1]).

b. De solemni voto hospitalitatis. Voto clericorum infirmis ministrantium simile est *solemne votum hospitalitatis*, quod fratres variorum ordinum hospitalium „in actu eorum professionis regularis cum tribus votis essentialibus emittunt"[2]).

Ex constitutione Innocentii PP. XI *Ecclesiae catholicae* d. d. 26. Martii an. 1687 comperimus, in ordine religiosorum bethlemitarum „obligationem voti hospitalitatis extendi ad inserviendum infirmis, etiamsi sint infideles et aliqua contagiosa aegritudine affecti"[3]).

[1]) Magn. bullar. roman. III 119—125. [2]) Ita *Innocentius* PP. XII constit. *Ex debito*, edita 20. Maji 1700, qua congregatio s. Hippolyti in formalem religionem erecta est. Cfr. Magn. bullar. roman. XII 343—344. [3]) Magn. bullar. rom. XI 516.



In religione hospitalaria congregationis mexicanae s. Hippolyti[1]) hospitalitatis votum dirigitur „ad pauperes christifideles infirmos et convalescentes curandos atque ad alia pietatis opera ipsis exhibenda"[2]).

Religio militaris s. Joannis hierosolymitani sive ordo equitum Joannitarum Rhodiorum et Melitensium se per hospitalitatis votum adeo arcte servitio pauperum peregrinorum infirmorumque adstrinxit, ut ejus sodales se expresse ac velut proprio suo nomine „servos ac sclavos dominorum infirmorum" appellarent, quemadmodum alibi ex *Holsten. cod. reg.* II 448 enotavimus[3]).

Neque alio spectat solemne hospitalitatis votum a fratribus ordinis s. Joannis de Deo emissum, qui in Hispania ab ipsa hospitalitate, in Galliis a caritate, in Germania a misericordia nuncupantur, in Italia vero Fate ben fratelli seu brevius Benfratelli vocantur. Et quoniam sacra haec religio, munificae caritatis operibus erga pauperes infirmosque exercendis occupata, in nostris regionibus hodieque floret, solemne ejus votum hospitalitatis paulo accuratiorem declarationem meretur.

De ordine s. Joannis de Deo latius atque uberius agunt *Bollandiani* in *Actis SS.* Martii I 809—857; *Holsten.* VI 264—438; *Moroni, Dizionario* V 90—93.

Quae in longioribus istis commentariis ad rationes religiosi hospitalitatis voti illustrandas pertinent, huc ferme redeunt. Prius fratres misericordiae religiosis accensebantur. Quo titulo quum plures ex eis ad ordines sacros fuissent promoti, aliisque eodem aspirantibus negligerentur eorum domus „opere hospitalitatis erga pauperes infirmos paulatim intermisso", prohibuit Clemens PP. VIII anno 1592, ne quis deinceps vota faceret nisi hospitalitatis et paupertatis. Ea constitutio tamen in Hispania non fuit executioni mandata. Retulit haec anno 1611 Petrus, frater major congregationis hispanicae, ad Paulum PP. V, qui statuit, ut fratres hispani „anno eorum probationis elapso ac

---

[1]) Mexicana haec congregatio e s. Hippolyto nomen invenit, quod civitas mexicana „ab idololatris gentilibus detenta ad potestatem christianorum in festivitate s. Hippolyti martyris devenerat". Cfr. *Innocent.* PP. XII l. c. [2]) Cfr. constitut. cit. *Ex debito.* [3]) In hisce actis, Zeitschrift für kath. Theologie 11 (1887) 189.



alias juxta sacrorum canonum et decretorum concilii tridentini tria vota, videlicet obedientiae, castitatis et paupertatis ac insuper quartum serviendi infirmis in suorum superiorum manibus solemniter emittere omnino tenerentur; hujusmodi autem personas, quae elapso probationis anno quatuor praedicta vota solemniter emiserint, vere ac proprie religiosos esse, ac pro talibus ab universis Christifidelibus habendos et recipiendos“. Ad quam gratiam participandam idem Paulus PP. V fratres congregationis italicae sexennio post admisit.

Et hi quidem solemnem religionis professionem in manibus superioris sic faciunt[1]): „Nel nome del nostro Signore Gesù Cristo benedetto. Amen. L' anno della nascita dello stesso .. il dì .. del mese N. Io fr. N. figliuolo di N. N. del luogo N. della parochia N., faccio professione, e prometto all' onnipotente Iddio, e alla B. Maria Vergine, e al B. P. N. Agostino, e a voi p. n., che siete presente in nome del padre nostro generale, e a suoi successori canonicamente eletti, obbedienza, povertà e castità e perpetua ospitalità[2]) di servire a' poveri infermi tutto il tempo di vita mia, e osservare le costituzioni dell' ordine del p. n. s. Giovanni di Dio sotto la regola del p. s. Agostino. E in fede mi sono sottoscritto di propria mano, questo dì e anno, come sopra. Io fr. N. N. mano propria“. Quam professionem superior his verbis acceptat: „E io a nome e per parte del nostro p. generale N., e per la autorità, che ho, accetto la vostra professione, e vi unisco al mistico corpo della nostra religione. In nome del Padre, Figliuolo e Spirito Santo. Amen“[3]).

c. *De solemni voto redemptionis* in „sacro ac regali ordine B. V. Mariae de mercede redemptionis captivorum“ breviarium romanum haec habet ad d. 24. Septembris: „Die 10. Augusti anno 1218 Jacobus rex (Arragoniae) eam (ordinis) institutionem jam pridem ab iisdem sanctis viris (Petro Nolasco et Raymundo de Pennafort) conceptam exequi statuit[4]), sodalibus quarto voto adstrictis

---

[1]) Cfr. *Holsten.* VI 335. [2]) In formula germanica hoc loco insertum legitur adverbium declarandi „nämlich“, nempe. [3]) Fratribus accenseri possunt sorores hospitalariae variorum ordinum, quae et ipsae idem hoc quartum solemne votum hospitalitatis emittunt. Cfr. quae praeter alia, de „ordine caritatis B. M. V.“ habent *Hélyot* IV c. 48 et *Moroni* X 34—35. [4]) Prima haec ordinis initia ad annum 1223 referenda esse. docent *Bollandiani* in *Actis SS.* Januarii V 595.

manendi in pignus sub paganorum potestate, si pro christianorum liberatione opus fuerit".

Voti rationes ordinis constitutiones, ab Innocentio PP. XII confirmatae anno 1691[1]), semel atque iterum aperte declarant; et primo quidem proprio capite[2]) „de voto redemptionis", quod ita ordiuntur: „Super tria praedicta vota essentialia, quae omnibus religionibus sunt communia, quartum sibi ordo noster adhibuit circa redemptionem captivorum; vi cujus sic ad animarum lucra et libertatem spiritualem totam dirigit redemptionem sensibilem, ut pro redimendis animabus a periculis abnegandae fidei et damnatione perpetua omnes suos fratres vinculis, sanguini vel etiam morti subjiciat". Cui exordio paucis interjectis, subdunt n. 4. „Declaramus insuper hoc votum essentiale, quia ordinem nostrum inseparabiliter in sua specie et substantia constituit ex vi primaevae institutionis quam sanctus patriarcha noster Petrus Nolascus voti obligationem continere voluit et expressit a totoque ordine sic intelligi: sicut ita perpetuo professi sunt patres nostri, et opere compleverunt". Deinde „novitiis ad professionem admittendis" capite 6 Dist. 4 rursus declarant, „professionem in ordine nostro debere semper fieri solemniter in manibus praelati"[3]); ac tandem, emisso jam solemni hoc quarto redemptionis voto, totam professionis caeremoniam ea ratione absolvi jubent c. 7, ut praelatus, professi manus suis claudens, post nonnulla salutaria monita dicat: „damus ei communem societatem vivendi nobiscum, quantum a Domino possumus promereri, et nostrum est elargiri"[4]).

Moniales ejusdem ordinis quum „votum redemptionis opere adimplere non valeant", in iisdem constitutionibus jubentur ipsam captivorum redemptionem orationibus, spiritualibus exercitiis et eleemosynis in suis ecclesiis collectis omni ratione promovere[5]), solemneque votum suum eum in sensum concipiunt.

---

[1]) Bulla *Ex injuncto* edita 7. Decemb. 1691. Refertur in cit. bullario rom. XII 83 – 169. [2]) Dist. 3 c. 4 in bullar. l. c. 100. [3]) Bullar. l. c. 111. [4]) Ibid. 114. [5]) Ibid. 115.

Prima monialis mercedaria, *s. Maria de Cervellione* seu de Socos (de succursu), solemnem professionem anno, ut putant Bollandiani, 1265, sic fecisse legitur[1]): „Ego Maria de Cervellon, promitto Deo et Beatae Mariae de Mercede seu de misericordia paupertatem, obedientiam et virginitatem, et pro captivis redimendis laborare, et quidquid visum fuerit generali nostro, pro eis praestabo“[2]).

Sed alia ad hanc materiam spectantia dant auctores accessu faciles, *Bollandiani* ll. cc.; *Holsten.* III 433—436; *Moroni, Dizionario* XXXXIV 215—233 et *Hélyot, Histoire des ordres* III c. 34—38.

Fratribus Mercedariis proxime accedunt religiosi equites Montesiae, in regno Valentino, qui per integrum ferme saeculum ejusdem ordinis fuisse creduntur. Solemnis professionis incisum, quod quartum eorum votum exhibet, est hujus tenoris: „Ego N. miles s. Mariae de Mercede et redemptione captivorum facio professionem . . et in Saracenorum potestate, si necesse fuerit ad redemptionem Christi fidelium, detentus manebo“. Simili formula et ipsi sodales sacri ac regalis ordinis B. V. M. de mercede redemptionis captivorum in solemni suo voto nuncupando utuntur[3]).

d. De solemni voto terrae sanctae. Ad opportuna Christi fidelibus auxilia deferenda tandem spectat quartum votum custodiae terrae sanctae, quo se Templarii in solemni professione obstrinxerunt. Ejus originem atque objectum refert *Jacobus de Vitriaco*, Historiae orientalis c. 65 ita scribens: „Quidam Deo amabiles et devoti milites caritate ferventes, mundo renuntiantes et Christi se servitio mancipantes, in manu patriarchae hierosolymitani, professione et voto solemni sese adstrinxerunt, ut a praedictis latronibus et viris sanguinum defenderent peregri-

---

[1]) Apud *Bollandianos* in *Actis SS.* Septembris VII 158. [2]) Formula ex hispano archetypo parumper diverse translata habetur ibid. p. 169. [3]) Fratres Mercedarii votum sic concipiunt: „in Saracenorum potestate in pignus, si necesse fuerit ad redemptionem Christi fidelium, detentus manebo“. Cfr. bullar. l. c. p. 113. Qui plura de sacra hac militia scire cupit, adeat *Hélyot* l. c. c. 34; *Holsten.* l. c. p. 435; *Moroni, Diz.* XXXXVI 241; et historicos hispanos ab iisdem adductos.

nos, stratas publicas custodirent, more canonicorum regularium in obedientia et castitate et sine proprio militaturi summo regi"[1]). Consonat in declaranda propria ejus voti indole *Guilielmus Tyrius*, qui de bello sacro, l. 12 c. 17 ait, „primam militum templi professionem eam fuisse, ut vias et itinera, maxime ad salutem peregrinorum, contra latronum et incursantium insidias pro viribus conservarent"[2]). Ut autem „modico tempore multiplicati, et amplis possessionibus tam citra mare quam ultra dilatati in immensum, villas, civitates et oppida possidentes", pro eorum conditione ubique exsolverent, quod solemni voto promiserant, „ex omnibus possessionibus certam pecuniae summam pro defensione terrae sanctae summo eorum magistro, cujus sedes principalis erat in Hierusalem, mittebant annuatim"[3]).

A quarto hoc voto milites templi nomen „servorum terrae sanctae" traxisse, alias jam animadvertimus[4]).

Corollarium. Cum religiosa hac sponsione custodiae terrae sanctae confundi non debet „votum expeditionis cruciatae", quod christiani saeculares bellatores „in recuperationem vel succursum terrae sanctae, signo crucis assumpto", citra professionem religiosam, emittere solebant; quamvis et ipsum, juridice loquendo, non minus proprie solemne esset, quam quartum votum in sacra templi militia in favorem „peregrinationis hierosolymitanae provinciae" rite emissum. Eam expeditionem quippe a cruce signatis edito voto Summi Pontifices tradunt Deo fuisse „solemniter promissam"[5]), christianosque crucis assumptionem legitime pollicitos absolute pronuntiant „ad terrae sanctae subsidium solemni voto adstrictos"[6]). Praeterea in eximio hoc voto „crucis charactere insignitorum" omnes rationes veri proprieque dicti solemnis voti infuisse, longa serie testimoniorum ex probatis scriptoribus medii aevi adductorum probat *Paulus Antonius Paoli*, ex ordine clericorum regularium Matris Dei, in opere *„Dell' origine ed istituto del sacro militare ordine Gerosolimitano*[7]); ut adeo aliter fieri non

---

[1]) Editionis Franc. Moschi Duaci 1597 p. 115—116. [2]) Cfr. *Baron: Annal. eccles.* ad an. 1118 n. 22. [3]) Ita idem *Jac. de Vitriaco* l. c. p. 219—220. [4]) In hisce actis, Ztschr. für kath. Theol. 11 (1887) 189. [5]) Ita *Innocentius* PP. III in c. Licet universis 6. X. de voto et voti redemptione (III, 34). [6]) Cfr. alia ejusdem Innocentii epistola a Gonzalez Tellez relata in notis ad cit. c. Licet III 714 (Francofurti ad Moenum 1690). [7]) Roma 1784.

potuerit, quam ut ejusmodi votum solemne haberetur et vocaretur, praesertim quum, notante Guilielmo Redonensi, viro juris sacri peritissimo[1], mediante „notificatione facta magistratui publico praesenti et acceptanti, ac ritibus in libro caeremoniali praescriptis" esset emissum.

2. De solemnibus votis misericordiae spiritualis.

In primis ad misericordiam spiritualem pertinet quartum solemne *votum circa missiones,* in Societate Jesu emissum, de quo Gregorius PP. XIII haec tradit in constitutione *Ascendente Domino,* edita 25. Maji 1584: „Qui quatuor votorum professi futuri sunt, ii tribus solemnibus substantialibus votis quartum similiter solemne addunt speciale Summo Pontifici obedientiae circa missiones praestandae, ob certiorem Spiritus sancti in missionibus ipsis directionem, ac majorem ipsorum mittendorum Sedi Apostolicae obedientiam majoremque devotionem, humilitatem, mortificationem ac voluntatum abnegationem"[2].

Formula ab ipso s. Ignatio in constitutionibus, partis 5 capite 3 praescripta tenoris est, qui sequitur: „Ego N. professionem facio, et promitto omnipotenti Deo, coram ejus Virgine Matre et universa coelesti curia ac omnibus circumstantibus, et tibi patri reverendo N. praeposito generali Societatis Jesu, locum Dei tenenti, et successoribus tuis .. perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam, et secundum eam, peculiarem curam circa puerorum eruditionem[3], juxta formam vivendi in literis apostolicis Societatis Jesu et in ejus constitutionibus contentam. — Insuper promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa missiones, prout in eisdem literis apostolicis et constitutionibus continetur. Romae .. die .. mense et anno in ecclesia"[4].

„Eo autem", animadvertente sancto fundatore, „fertur intentio voti illius, quo se obedientiae Summi Christi vicarii, sine ulla excusatione, Societas obstrinxit, ut, non petito viatico, quocunque gentium ad majorem Dei gloriam

---

[1]) De eo videsis *Quetif, Scriptores ordinis praedicatorum* I 130—131. [2]) Cfr. Institut. Soc. J. I p. 80 (Pragae 1757). [3]) Iisdem fere verbis apud Piaristas proprium votum erudiendi pueros concipitur. Cur id locum non habeat in Societate Jesu, s. Ignatius explicat in declaratione B ad praesentem hanc professionis paragraphum. Ibid. p. 405. [4]) Ibid. p. 404.



et animarum auxilium inter fideles vel infideles professos mittendos censuerit, se conferant". Cfr. Exam. c. 1 n. 5 et constitut. p. 7 c. 1[1]).

De quarto voto obedientiae Summo Pontifici circa missiones praestandae deque ejus distinctione a communi atque essentiali obedientiae voto tum in aliis religionibus tum in ipsa Societate Jesu emisso, multa egregie disputata reperies apud *Suarez, De religione* l. 6 c. 4.

Quemadmodum autem generatim in explicanda vi ac ratione solemnitatis votorum ab eximio doctore recedimus[2]), ita nominatim, quae praesenti loco ad declarandam solemnitatem hujus voti affert, probari posse, non censemus: sententiam scilicet recentiorum juris consultorum secuti, qui hoc argumentum post editas novas pontificias constitutiones diligenti cura retractarunt. Ex iis, praeter caeteros, graviter ac solide contra Suarezii placita disseruit *Victor de Buck*, socius Bollandianus, qui in opere jam adducto *de solemnitate votorum* infirmitatem rationum a Suarezio adhibitarum ex ordine ostendit disputationemque suam ita absolvit c. 13: „Sensit insuper Suarezius necesse esse, ne disciplina sua ruinam faceret, ut per solemne id votum alicujus rei impos fieret professus[3]). Addidit itaque: Sicuti in solemni voto obedientiae ita subditur voluntas religiosi voluntati praelati, ut desinat esse sui juris; atque ob eam rem omnes contractus, facti a tali religioso, vel nulli sint vel rescindi a superiore possint[4]): cum proportione de hoc voto dicendum est; nam

---

[1]) Ibid. p. 341 et 415. [2]) In hisce actis, Ztschr. für kath. Theol. 10 (1886) 271. [3]) Ipso hoc capite *Suarezius* theoriam suam de natura solemnitatis repetiit sic scribens n. 2: „Solemnitas voti addit aliquem effectum, scilicet inhabilitatem vel incapacitatem aliquam ex vi juris positivi, praeter omnem illum effectum vel obligationem, quam hominis promissio secum affert, ut superiori tomo dictum est". [4]) Hujus effectus rationem falso ex solemnitate voti a Suarezio peti, idem *Victor de Buck* multis ostendit op. cit. c. 3. Quod scilicet a *Suarezio* tanquam generale principium statuitur, „religiosum velle vel nolle non habere", id non petitur ex solemnitate voti obedientiae, sed ex traditione, quae iis quoque, qui simplicibus solummodo devincti sunt votis, communis est. C. *Si religiosus* 27. de electione in 6 (I, 6). Et haec quidem de infirmitate eorum actuum religiosi, quae sunt regulae et officiis regularibus contraria. Quoad caetera vero idem *V. de Buck*

in ordine ad missiones atque adeo ad habitandum in hoc vel illo loco, ita est professus alieni juris, ut quidquid efficere vel contrahere velit illi obligationi repugnans, validum esse non possit. Verum quum, ut constitutiones nostrae habent, nostrae vocationis sit diversa loca peragrare et vitam agere in quavis mundi plaga, ubi majus Dei obsequium et auxilium animarum speratur, quumque haec lex non modo professis, verum etiam scholasticis et fratribus coadjutoribus posita sit; fac aliquem scholasticum Belgam, votis solummodo simplicibus obligatum, polliceri parentibus se nunquam iturum in Gallias, Italiam seu etiam Americam: eritne uspiam in universa Societate nostra aut in ulla alia schola theologica vir aliquantisper doctus, qui cassam non pronuntiet hanc promissionem, etiamsi juramento firmata esset? qui non statuat peccati mortalis reum fore scholasticum, si objecta hac fide data parentibus renuat pergere quo jusserint superiores? Quid? quod contractus adversus justas leges civiles initi nullius sunt roboris? Nihil itaque est in solemni quarto professorum voto, quod non sit aut esse possit in voto simplici. Dicendum itaque superest, in hoc uno positam esse solemnitatem quarti nostri voti, quod ecclesiae auctoritate et interventione id firmatum est".

Corollarium I. Quod infirmitatem actuum voto contrariorum attinet, idem judicium est ferendum de quarto voto simplici, quod Antonius Rosmini, sanctum fundatorem Societatis Jesu etiam ea in parte imitatus, in suum „institutum caritatis" (istituto della carità) induxit in ordine ad missiones de mandato Summi Pontificis suscipiendas. „Alcuni scelti dal Superiore", inquit *Moroni, Dizionario* X p. 33, „emettono anche un quarto voto delle missioni al Sommo Pontefice ponendosi a dispositione di lui"[1]). Esse autem simile judicium de utroque voto quoad

---

cum *Sanchez* docet, „manere adhuc dominium voluntatis in solemniter professo ad multa ita valide facienda, ut ea superior nullatenus irritari possit". Fac, inquit, me moribundo pollicitum esse, me pro ejus animae refrigerio oblaturum missae sacrificium: quis dixerit, a superiore infirmari posse hanc meam pollicitationem et impediri, quin ei faciam satis? [1]) De historia hujus voti cf. *Paoli*, Della vita di Antonio Rosmini-Serbati I c. 22 p. 293 (Torino 1880).

praesens caput ferendum, ex eo patet, quod votum solemne Societatis Jesu et votum simplex instituti caritatis quoad infirmitatem actuum contrariorum omnino aequiparentur; quum enim jure naturali nullus possit ad rem quamcunque se obligare, quae peccaminosa sit seu certis suis officiis contraria, religiosi autem officia maxime in votorum suorum observatione sita sint, manifestum est, neminem sive simplex sive solemne votum obedientiae emiserit, posse contractus inire, qui cum voto pugnent. Ergo non ex solemnitate voti obedientiae fit, ut contractus, et alii actus non convenientes cum voto vel natura sua nulli sint, aut certe rescindi a superiore possint, sed propter ipsum obedientiae votum ad mentem constitutionum emissum, quale demumcunque id sit, simplex in instituto caritatis an solemne in Societate Jesu.

Corollarium II. Quod nonnulli scriptores ex Suarezio tradunt de cessatione quarti voti solemnis obedientiae in professis e Societate Jesu dimissis sive per translationem ad alium ordinem peractam sive per saecularizationem a Papa concessam, id post recentiora acta Sedis Apostolicae admitti non potest.

Et translatos quidem hujus voti obligatione in nova, ad quam transierunt, religione non liberari, „praxi docemur", quemadmodum habet testimonium cardinalis *De Luca*, viri sapientia usuque praestantissimi atque in excutiendis actis curiae romanae versatissimi[1]).

Nec dissimile judicium esse debet de saecularizatis; quia omnes rationes ex mutatione status petitae, quibus Suarezius eorum a vinculo liberationem seu voti cessationem suadere nititur n. 6, etiam apud religiosos sodales rosminiani instituti caritatis obtinent[2]), quin tamen ideo

[1]) Ejus verba relege supra p. 283. [2]) Ut ecce „quod ita necessario interpretanda sit intentio voventium, tum quod nemo promittat sustinere onera religionis nisi in ipsa religione et adjutus spiritu, providentia, auctoritate et aliis auxiliis ejus: quae omnia maxime necessaria sunt in re adeo difficili et ardua, ut est obedire in hujusmodi missionibus, tum quod nimis magna facta sit mutatio in statu promittentis, quam ut adhuc voto obligatus censeri possit; longe alia quippe est conditio religiosi actu uniti religioni suae, qui ut membrum ejus movetur, aut separati, qui nec a religione movetur nec in ejus finem tendit".

Sedes Apostolica membra ex instituto dimissa simplicis hujus voti obligatione liberata declarari permiserit, quantumvis ipse Rosminius, id ut fieret, in primo constitutionum schemate, examinis causa Romam misso, a Papa efflagitasset; quam enim pro cunctis, qui ex instituto fuissent dimissi, absolutionem ab omni votorum vinculo postulaverat, sacra congregatio episcoporum et regularium, post maturam rei discussionem, probante Pontifice ad eos extendi non sivit, qui quartum votum obedientiae Papae circa missiones praestandae nuncupassent[1]).

Et haec quidem de quarto solemni voto Societatis Jesu, quod ad multiplicia spiritualis misericordiae opera refertur.

Eidem misericordiae spirituali indigentibus adhibendae inservit solemne *votum piae et literariae puerorum disciplinae*, quod clerici regulares matris Dei scholarum piarum in regulari sua professione cum aliis quatuor solemnibus votis emittunt. Vi hujus voti autem tenentur professi „a primis elementis modum recte legendi, scribendi, numerandi, latine loquendi cum fidei et pietatis rudimentis in primis tradere", quemadmodum in prooemio constitutionum docetur n. 6[2]).

In solemni professione autem nominatim promittitur „peculiaris cura circa puerorum eruditionem, secundum formam brevis Pauli V in constitutionibus contentam"[3]): quo in brevi Papa declarat, sodales ex ipso pii hujus instituti fine „teneri gratis et nullo stipendio aut honorario operam, laborem ac studium conferre ad pueros in primis elementis, grammatica et computo, maxime vero in fidei catholicae rudimentis, bonis et piis moribus erudiendos et instituendos"[4]).

---

[1]) Cfr. *Paoli* l. c. 293. [2]) Cfr. *Holsten.* VI 458. [3]) Recolatur professionis formula supra p. 275. [4]) Clericos Piaristas secutae, plures religiosae congregationes virginum tribus consuetis votis simplicibus quartum addunt „de pia educatione puellarum, praecipue orphanarum". De antiquioribus videri potest Hélyot IV c. 54. Inter recentiores eminet „Societas SSmi. Cordis" (dames du Sacré Coeur), cujus membra vota sic concipiunt: „Je . . promets . . pauvreté, chasteté, obéissance perpétuelle, et, selon l'obéissance, de me consacrer à l'éducation de la jeunesse, conformement à l'esprit de notre Institut".

III. De votis ipsam religiosorum vitam spectantibus.

Ex hoc votorum genere prae caeteris adduci merentur solemne votum vitae quadragesimalis in ordine Minimorum, et solemne votum clausurae apud Clarissas.

1. De solemni voto perpetuae vitae quadragesimalis.

„S. Franciscus de Paula“, inquit breviarium rom. ad d. 2. April., „cibi abstinentia fuit admirabili; semel in die post solis occasum reficiebatur, et ad panem et aquae potum vix aliquid ejusmodi obsonii adhibebat, quo vesci in quadragesima licet: quam consuetudinem ut fratres sui toto anni tempore retinerent, quarto eos voto obstrinxit“. Varias voti rationes dant *Bollandiani* in *Actis SS.* Aprilis I 209; *Holsten.* III 84—85; *Hélyot* VII 56; et *Moroni, Dizionario* XXXXV 167—180. Ex iis autem patet, votum perpetui cibi quadragesimalis in omnibus sacrae hujus religionis familiis essentiale judicari ac solemne[1]). Et quoniam quoad viros res est omnibus nota[2]), satis habemus, uno exemplo ex classe foeminarum ejusdem sacri ordinis adducto ostendisse, etiam apud moniales minimas votum vitae quadragesimalis in monumentis authenticis uno continentis orationis membro cum aliis solemnibus votis substantialibus conjunctum exhiberi, atque inde haud secus ac caetera tria vota vere solemne dici et esse. En tibi Gregorii PP. XV verba ex constitutione, qua monasterium sororum minimarum apud Abbatisvillam, in Picardia, canonice erexit 10. Junii 1623: „Omnes habitum religiosum per sorores moniales aliorum monasteriorum monialium ejusdem ordinis, in Hispania et Italia erectorum et institutorum, gestari solitum suscipere, et elapso probationis anno professionem per easdem moniales emitti consuetam, paupertatisque, castitatis et obedientiae ac vitae quadragesimalis solemnibus votis se adstringere debeant ac teneantur“.

---

[1]) Solemnis professionis formulam habes apud *Hélyot* l. c. [2]) Solemne hoc votum una ex praecipuis causis esse traditur, cur Minimis non liceat ad alium ordinem transire.

Quidnam vero „quadragesimalis vitae“ nomine intelligi debeat, ex mente sacrorum canonum[1]) sic docet ordinis regula c. 6: „Singuli fratres hujus ordinis a cibis carnalibus omnino abstineant et dignos poenitentiae fructus in cibo quadragesimali taliter agant, quod ipsi carnes ac omnia sementinam originem a carnibus ipsis trahentia penitus vitent. Carnes igitur et pinguedo, ova, butyrum, caseus, et quaevis lacticinia ex eisdem congesta, et producta quaecunque, intus et extra, salvis modificationibus infra scriptis[2]) omnibus ac singulis, fratribus ipsis et oblatis, sint omnino et irrefragabiliter interdicta“[3]).

Corollarium. Praemissa distinctione inter obligationem voti secundum regulam emissi et inter regulam sub mortali obligantem, *Suarezius* recte animadvertit[4]), in religione Minimorum comedere carnes esse sacrilegium immediate oppositum voto, apud Carthusianos vero esse simplex peccatum contra regulam, quae eandem abstinentiam sub mortali (ut plures docent) praecipit. In eo tamen non est sequendus doctor eximius, quod veram proprieque dictam hujus voti solemnitatem, cum sua doctrina insociabilem, implicite in dubitationem vocet[5]). Cf. *V. de Buck*, qui l. c. c. 13 propositis documentis pontificiis concludit, etiam hujus voti solemnitatem omnem haud secus ac caeterorum votorum, qui vere proprieque solemnia vocantur ac sunt, „ab interventu magistratus ecclesiastici et singulari confirmatione repetendam esse“.

---

[1]) De ratione cibi quadragesimalis esse, innuitur c. Denique 6. Dist. 6, ut „a carnibus animalium abstinentes, ab omnibus quoque, quae sementinam trahunt originem carnis jejunemus, ac lacte videlicet, caseo et ovis“. [2]) A vita quadragesimali observanda exempti sunt aegrotantes et in longo itinere constituti. [3]) Apud *Bolland.* et *Holsten.* ll. cc. [4]) Tract. 8 de obligationibus religiosorum, l. 2 c. 12 n. 28 Opp. XVI p. 171. Parisiis, 1866. [5]) Posita sua theoria, omni voto solemni produci quandam vim privantem facultate contrarium agendi, veluti per jocum animadvertit: „In quo ejus voti solemnitas consistat, illius instituti professores melius explicabunt“. Verum id explicare nunquam tentarunt Minimi, quorum nihil intererat, quod nova Suarezii doctrina cum antiquo solemni hoc voto conciliari non posset.

2. De solemni voto clausurae in ordine sororum s. Clarae.

Clarissas, quas teste Urbano PP. IV olim „sub nominationum varietate interdum sorores, quandoque dominas, plerumque moniales, nonnunquam pauperes inclusas ordinis s. Damiani contigerat appellari", idem Pontifex „de caetero sorores ordinis s. Clarae uniformiter nominari" ac reformatam, quam ipsis dedit, regulam sequi jussit[1]), cujus exordium est hujus tenoris: „Omnes, quae saeculi vanitate relicta, religionem vestram assumere voluerint et tenere, hanc eas legem vitae et disciplinae oportet et convenit observare, vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate sub clausura. Omni namque tempore vitae suae hanc vitam profitentes clausae manere firmiter teneantur, infra murorum ambitum, ad intrinsecam clausuram monasterii deputatum".

Ista quatuor vitae religiosae capita (obedientia, paupertas, castitas et clausura) ipsa sunt elementa constitutiva disciplinae Clarissarum. Ea sorores non solum ex pontificiae legis praescripto fideliter sequuntur, verum etiam ex proprio instituto ac solemnis voti religione obstrictae, sancte observant. Quatuor enim solemnia vota in sua professione his verbis concipiunt: „Ego soror N. N. voveo et promitto Deo et beatae Mariae Virgini et beatae Clarae et omnibus sanctis et tibi, mater, toto tempore vitae meae servare formam vitae sororum pauperum s. Clarae traditam[2]) etc.: vivendo etiam in obedientia, sine proprio et in castitate, servando clausuram per ordinis constitutiones" (praescriptam).

Ad quod postremum formulae incisum *Franc. Pellizzarius* post declarationes Sedis apostolicae[3]) cum aliis

---

[1]) Constitut. *Beata Clara* edit. 18. Octob. 1263. Cfr. Magn. bullar. roman. I 127—132. [2]) Scilicet „a s. Francisco", vel cum reformatione „ab Urbano PP. IV". Cfr. *Hélyot, Histoire* VII 36—37. [3]) Ex iis satis sit memorasse constitutionem Eugenii PP. IV *Ordinis* edit. 5. Februarii 1447, in qua inter caetera constitutionum regularium capita, „in quorum transgressione sorores professae peccatum mortale incurrunt", primo loco recensentur „quatuor principalia ordinis vota, obedientiae, paupertatis, castitatis et clausurae". Cfr. Magn. bullar. roman. I 355.

probatis doctoribus recte animadvertit[1]), iis verbis propriam omnino ac distinctam custodiendae clausurae promissionem exhiberi, quum hanc professionis partem „communis sensus voventium et recepta per tot saecula consuetudo pro voto singulari habeant“, quod in una eademque solemni professione cum tribus aliis votis emissum, pariter solemne sit. Neque obstat, quod recentiores quaedam congregationes, Clarissarum formam loquendi imitatae, promittant et ipsae, se vota sua „sub perpetua clausura“ servaturas, quin idcirco tamen singulare votum clausurae emittere sint dicendae; fieri enim posse jam vidimus supra p. 292, ut iisdem verbis, quibus in una religione votum concipitur, alibi propter diversitatem instituti et defectum intentionis votum non fiat.

Corollarium. Jure merito *Pellizzarius* ex communi doctorum sententia tradit l. c. „moniales Clarissas exeuntes e clausura sine debita facultate duo peccata committere, alterum inobedientiae contra legem ecclesiasticam, alterum sacrilegii contra religionem“.

Legem universalem fontes exhibent c. *Periculoso* un. de statu regularium in 6. (III. 16); concil. tridentin. sess. 25 c. 5 de regularibus; et constit. s. Pii PP. V *Circa pastoralis* ed. 29. Maji 1566. In prima decretali „periculoso et detestabili quarundam monialium statui .. providere salubriter cupiens“, Bonifacius PP. VIII, „lege perpetuo irrefragabiliter valitura sancivit anno 1298, universas et singulas moniales praesentes atque futuras, cujuscunque religionis sint vel ordinis, in quibuslibet mundi partibus existentes, sub perpetua in suis monasteriis debere de caetero permanere clausura, .. ut sic a publicis et mundanis conspectibus separatae omnino servire Deo valeant liberius, et lasciviendi opportunitate sublata, eidem corda sua et corpora in omni sanctimonia diligentius custodire“.

Tridentini patres autem praedictam legem l. c. „renovantes“, ad mentem Bonifacii expresse statuerunt, „nemini sanctimonialium licere post professionem exire e

---

[1]) Tractat. *de Monialibus*, c. 4 editionis correctae anni 1755.

monasterio, etiam per breve tempus, quocunque praetextu, nisi ex aliqua legitima causa, ab episcopo approbanda".

Sanctus Pius PP. V tandem ambas istas leges non tantum confirmavit, sed voluit etiam de medio tollere sorores tertiarias in communi viventes, nisi clausurae se subjicerent et vota solemnia emitterent.

Exitus e monasterio igitur vere peccatum est inobedientiae contra legem ecclesiasticam. Eidem et sacrilegii scelus accedere, ex eo patet, quod sit violatio unius ex quatuor principalibus ordinis votis, „in quorum transgressione", ut ait Eugenius PP. IV l. c. „sorores professae peccatum mortale incurrunt".

Die gottgeweihten Jungfrauen in den vier ersten christlichen Jahrhunderten.

Eine patristische Studie.

Von Joseph Wilpert.

Die vorliegende Arbeit bietet in Umrissen ein Bild von dem Leben der „gottgeweihten Jungfrauen“ in den vier ersten Jahrhunderten der Kirche, wie es sich aus den zerstreuten Nachrichten der Kirchenschriftsteller dieser Zeit entwerfen läßt. Unter Jungfrauen verstehen wir aber hier mit dem hl. Basilius[1]) jene, welche freiwillig sich dem Herrn zum Opfer gebracht, auf die Ehe verzichtet und dafür den Stand eines gottgeweihten Lebens erwählt haben.

Der hl. Hieronymus gibt im Briefe an Eustochium[2]) die hervorragendsten Schriftsteller an, welche über die Virginität geschrieben haben; unter den von ihm genannten Werken ist die Schrift Tertullians ad amicum philosophum verloren; erhalten hat sich nur dessen Liber de velandis virginibus[3]), eine unmuthvolle, von montanistisch-rigoristischen Ideen getragene

[1]) *Παρθένος ὀνομάζεται ἡ ἑκουσίως ἑαυτὴν προσαγαγοῦσα τῷ κυρίῳ, ἀποταξαμένη τῷ γάμῳ καὶ τὸν ἐν ἁγιασμῷ βίον προτιμήσασα.* Ep. 199, Migne PG 32, 720. [2]) Si tibi placet scire, quot molestiis virgo libera, quot uxor astricta sit, (lege) Tertullianum ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos, et beati Cypriani volumen egregium, et papae Damasi super hac re versu prosaque composita, et Ambrosii nostri quae nuper scripsit ad sororem opuscula. In quibus tanto se effudit eloquio, ut quidquid ad laudes virginum pertinet, exquisierit, expresserit, ordinarit. Ep. 22 ad Eustochium, Migne PL 22, 409; vgl. ep. 130 ad Demetriadem aaO. 1122 s. [3]) Migne PL 2, 887—914; ejusdem Liber de cultu feminarum ibid. 1, 1303—1334.

Schrift, die aber für unseren Zweck von großer Bedeutung ist; mit dem volumen egregium b. Cypriani meint Hieronymus den Liber de habitu virginum[1]), dem wir manche Aufklärung verdanken; die Schriften und Gedichte des hl. Damasus über die Virginität sind, das Epitaphium seiner Schwester Irene[2]) abgerechnet, sämmtlich zu Grunde gegangen; die uns interessierenden Abhandlungen des hl. Ambrosius besitzen wir dagegen vollständig; es kommen hier nicht blos die opuscula ad sororem (der volle Titel lautet: De virginibus ad Marcellam sororem libri tres), sondern auch die Bücher De virginitate, Exhortatio virginitatis, De lapsu virginis consecratae und De institutione virgg. zur Verwendung[3]). Werthvolle Aufschlüsse gaben ferner einige Briefe des hl. Hieronymus[4]), die im Verlaufe der Arbeit citiert sind. Mit großem Nutzen haben wir schließlich auch die einschlägigen Abhandlungen der griechischen Kirchenschriftsteller consultiert, wie die des hl. Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Basilius, Chrysostomus u. a.[5])

1. Alle diese Schriftsteller heben einstimmig das große Ansehen hervor, welches die „gottgeweihten Jungfrauen" in der Kirche genossen[6]). Schon die Ausdrücke, mit denen sie dieselben auszeichnen, deuten darauf hin; sie nennen sie virgines sacrae, sanctae, beatae; virgines Christi, Dei; sponsae Christi, Do-

---

[1]) Migne PL 4, 439—464, in der Ausgabe von Hartel (Corp. scriptorum eccl. lat. ed. Acad. Vindob.) Cypriani Opp. pars I p. 187—205. [2]) Migne PL 13, 405 s. [3]) Die genannten Schriften finden sich alle bei Migne PL 16, 187—232; 265—384. [4]) Migne PL 22, 325—1224. [5]) *Athan.* De virginit. Migne PG 28; *Cyrilli* hieros. PG 33; *Basilii M.* De virginit. PG 30; ejusdem epistolae PG 32; *Chrysost.* De virginit. PG 48. Im Verlaufe werden die genannten Schriften blos durch Angabe der Migne'schen Columnenzahlen citiert; bei Cyprian citieren wir zugleich auch nach Hartel (H). [6]) Mit Unrecht werden bisweilen die heidnischen Vestalinnen den christlichen Jungfrauen als Aequivalent gegenüber gestellt; denn die Virginität jener war keine beständige und freiwillige; dazu kam bei ihnen die integritas mentis nicht in Betracht — alles nothwendige Postulate der christlichen Virginität. Hören wir, was darüber der h. Ambrosius (De virgg. 193) sagt: Quis mihi praetendit Vestae virgines? Qualis ista non morum pudicitia, sed annorum: quae non perpetuitate sed aetate praescribitur! .. Ipsi docent virgines suas non debere perseverare, nec posse, qui virginitati finem dederunt. . Non habent igitur sacram virginem. — Die Virginität der Juden im A. T. trat nur vereinzelt auf und war figürlich (*Ambros.* l. c. 192; *Chrysost.* ep. 2 ad Olymp, Migne PG 52, 563).

mini; puellae Dei; famulae Dei; *ἅγιαι κυρίῳ τῷ θεῷ· ναὸς τοῦ λόγου, v. τοῦ θεοῦ· ἱερατικὰ σκεύη, ἃ οὐκ ἐμόλυνεν ἀνθρωπινὴ χρῆσις* und ähnlich. Hieronymus gebraucht in der brieflichen Anrede einigemale auch den Titel Domina und fügt als Begründung hinzu: Dominam quippe vocare debeo sponsam Domini mei[1]). Voller noch klingt das Lob bei Cyprian, dem die Jungfrauen flos ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis, illustrior portio gregis Christi sind[2]). Kirchlich officiell hießen sie, wie Athanasius schreibt, „Bräute Christi"[3]). Die virgines sacrae waren der Stolz und Ruhm der Eltern, ein lebendiges Sühnopfer für die Familie; darum sollten sie auch der Gegenstand ihrer besonderen Fürsorge sein[4]).

Dieses Ansehen wurzelte in dem Heroismus, den die christlichen Jungfrauen durch die Erfüllung ihrer freiwillig übernommenen Standespflichten an den Tag legten, der sie nach Ambrosius, Hieronymus u. a. zu Martyrern machte[5]). Weil sie ehelos blieben, wurde ihr Leben mit dem der Engel verglichen[6]).

---

[1]) Ep. 22 45, PL 395 482. [2]) De habitu virgg. 443 (H 189). [3]) *Τὰς .. ταύτην ἔχουσας τὴν ἀρετὴν (τὴν παρθενίαν), νύμφας τοῦ Χριστοῦ καλεῖν εἴωθεν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Wir fügen noch die folgenden Sätze hinzu, weil sie für die hohe Bedeutung, welche das ganze Alterthum der Virginität beilegte, Zeugnis ablegen: *Ταύτας δὲ Ἕλληνες ὁρῶντες, ὡς ναὸν οὔσας τοῦ λόγου, θαυμάζουσιν. Παρ' οὐδενὶ γὰρ ἀληθῶς τοῦτο τὸ σεμνὸν καὶ οὐράνιον ἐπάγγελμα κατορθοῦται, ἢ παρὰ μόνοις ἡμῖν τοῖς Χριστιανοῖς. Μάλιστα γὰρ καὶ τοῦτο μέγα τεκμήριόν ἐστι τοῦ παρ' ἡμῖν εἶναι τὴν ὄντως καὶ ἀληθῆ θεοσέβειαν. Ταύτας πρὸ τῶν ἄλλων καὶ ὁ τῆς μακαρίας μνήμης ὁ εὐσεβέστατός σου πατὴρ Κωνσταντῖνος ὁ Αὔγουστος ἐτίμα· ταύτας καὶ ἡ σὴ εὐσέβεια γράφουσα πολλάκις τιμίας καὶ ἁγίας ὠνόμασεν.* *Athan.* Apolog. ad Constantium § 33, PG 25, 640. Vgl. *Socrates* H. E. I 17, PG 67, 121. [4]) Audistis, parentes, mahnt Ambrosius, quibus erudire virtutibus, quibus instituere disciplinis filias debeatis; ut habere possitis, quarum meritis vestra delicta redimantur. Virgo Dei donum est, munus parentis, sacerdotium castitatis. Virgo matris hostia est, cujus quotidiano sacrificio vis divina placatur. De virgg. 198; cf. ejusd. de lapsu virg. 370; *Hieron.* 1107. [5]) Non ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus invenitur, sed *quia ipsa martyres facit. Ambr.* de virgg. 191. Devotae mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est. *Hier.* 905. Aehnlich auch der Verfasser der Laudatio s. Theclae: *Παρθενία .. μέγα τι πρὸ μαρτυρίου μαρτύριον.* Inter opp. s. Chrysost. PG 50, 745. [6]) Quae non nubent neque nubentur, erunt sicut angeli in coelo (Matth. 22, 30). Nemo ergo miretur, si angelis comparentur, quae angelorum Domino copu-

Als das Vaterland der Jungfräulichkeit bezeichnen die Väter den Himmel; hier auf Erden sei sie advena, dort oben incola[1]); ihr Urheber sei Christus der Herr[2]), sie sei ein Geschenk Christi[3]). Ambrosius, der wegen seiner häufig wiederkehrenden Predigten über die Jungfräulichkeit bei einigen seiner Zuhörer Unzufriedenheit erregt hatte, verweist sie auf Christus selbst, dessen Lehre diesen herrlichen Kriegsdienst für den Himmel ins Leben gerufen habe[4]). Was der Meister gelehrt und empfohlen, lehrten und empfahlen auch seine Schüler und deren Nachfolger.

2. Die virgines sacrae bildeten also eine von Christus gestiftete Familie. Um Mitglieder dieser Familie werden zu können, mußten die Jungfrauen ein Gelübde ablegen, durch welches sie für immer auf eine irdische Ehe verzichteten und eine mystische, geistige Ehe mit Christus ihrem himmlischen Bräutigam eingiengen. Die Ausdrücke dafür sind bei Tertullian: Deo, Christo nubere, Christo spondere maturitatem suam, publicare bonum suum; bei Cyprian: Christo se dicare, tam carne quam mente Deo se vovere, in aeternum continentiae se devovere; bei Ambrosius: integritatem pudoris profiteri, virginitatem profiteri, Christo profiteri, Christo se dicare, se Christo spondere, carnem polliceri servare virginem et castitatem profiteri publice[5]).

---

lantur. *Ambr.* de virgg. 191 s.; vgl. *Cypr.* de habitu virgg. PL 462 H 202 s.; *Cyrill.* hieros. Catech. 486 s. 602 767 ss.

[1]) *Ambr.* l. c. 194. [2]) Statim ut filius Dei ingressus est super terram, novam sibi familiam instituit, ut qui ab angelis adorabatur in coelo, haberet angelos et in terra. *Hieron.* 408. [3]) *Ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ὁ κύριος καὶ σώτηρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἄνθρωπος γενόμενος δι' ἡμᾶς καὶ καταργήσας τὸν θάνατον ἐλευθερώσας τε τὸ γένος ἡμῶν ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς, ἐχαρίσατο πρὸς τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ εἰκόνα τῆς τῶν ἀγγέλων ἁγιότητος ἔχειν ἡμᾶς ἐπὶ γῆς τὴν παρθενίαν.* *Athan.* l. c. [4]) Numquid (hoc) novum est? .. Si Christus non docuit quod docemus, etiam nos id detestabile judicamus. Discutiamus ergo utrum Christus integritatem docuerit, an repudiandam putaverit: *Et sunt*, inquit, *spadones, qui se ipsos castraverunt propter regnum coelorum* (Matth. 19, 12). Est ergo praeclara militia, quae regno coelorum militat. Itaque jam tunc Dominus docuit esse debere intemerata studia castitatis. *Ambr.* de virginit. 273. [5]) Bei den Griechen: *Παρθενίαν ὑπέχεσθαι, ἐπαγγέλλεσθαι (τῷ κυρίῳ)· παρθενίαν τῷ τῶν ὅλων δεσπότῃ προσφέρειν· ἑαυτὰς καθομολογεῖσθαι θεῷ· ἑαυτὰς προσάγειν τῷ κυρίῳ· τὰ μέλη Χριστῷ ἀνατιθέναι· καθομολογεῖσθαι τὸν ἐν σεμνότητι βίον τῷ κυρίῳ· δεξιὰν διδόναι (τῷ κυρίῳ).*

Die ersten Nachrichten über dieses Gelübde finden sich bei Tertullian; selbstverständlich kam es nicht in seinen Tagen auf, sondern existierte in der Kirche so lange, als es in ihrem Schoße Glieder gab, die „in der Hoffnung auf eine innigere Vereinigung mit Gott“ [1]) die Jungfräulichkeit dem ehelichen Leben vorgezogen: es war mit anderen Worten ein apostolisches Vermächtnis.

Daß für das Gelübde sich bald eine bestimmte Formel ausbildete, ist eine Annahme, die die Natur der Sache selbst aufdrängt. Einen Theil derselben mit der Abschwörung hat uns Hieronymus überliefert [2]).

Schon zu Tertullians Zeiten legten die Jungfrauen das Gelübde öffentlich [3]) in der Kirche vor den versammelten Gläubigen ab [4]). Daß dieses am Altare während des Gottesdienstes geschah, ersehen wir aus Ambrosius, der von einer adeligen Jungfrau erzählt, daß sie zum Altare sich geflüchtet habe, um dem Drängen der Angehörigen, die sie zur Ehe zwingen wollten, ein Ende zu machen [5]).

---

[1]) *Athenag.* Legat. pro christ. PG 6, 965. [2]) Er schreibt an Demetrias: Nunc autem quia saeculum reliquisti, et secundo post baptismum gradu inisti pactum cum adversario tuo, dicens ei: Renuntio tibi, diabole, et saeculo tuo, et pompae tuae, et operibus tuis, serva foedus quod pepigisti et esto consentiens pactumque custodiens cum adversario tuo, dum es in vita hujus saeculi. *Hieron.* 1113 s.; vgl. *Ambros.* Exhort. 348: Ideo dicate vos Christo et confitemini ei, ut dicatis: Portio mea Dominus (Ps. 118, 5). [3]) Die Existenz der Gelübde, die öffentlich abgelegt wurden, setzt naturgemäß die geheimen voraus; ja nach Tertullian sollten diese die Regel bilden, sollten die Jungfrauen sich damit zufrieden stellen, Gott allein bekannt zu sein: (virgo sanctior) gaudebit sibi soli et Deo nota. De vel. virgg. 910. Wir berücksichtigen hier nur die öffentlichen Gelübde. [4]) *Prolatae* enim .. (virgines) *in medium et publicato bono suo*, elatae et a fratribus omni honore et caritatis operatione cumulatae sunt etc. AaO. 908 s. [5]) Der betreffende Passus, auf den wir noch zurückkommen, ist so wichtig, daß wir ihn ganz wiedergeben wollen: Memoriae nostrae puella dudum nobilis in saeculo, nunc nobilior Deo, cum urgeretur ad nuptias a parentibus et propinquis, *ad sacrosanctum altare* confugit. Quo enim melius virgo, quam ubi sacrificium virginitatis offertur? Ne is quidem finis audaciae. Stabat ad aram Dei pudoris hostia, victima castitatis: nunc *capiti dexteram sacerdotis imponens, precem poscens*, nunc iustae impatiens morae, ac *summum altari subiecta verticem*. Num melius, inquit, maforte me quam altare velabit, quod sanctificat ipsa velamina? Plus talis decet flammeus, in quo caput omnium Christus quotidie consecratur. Quid agitis vos, propinqui? quid exquirendis adhuc nuptiis sollicitatis animum? Jamdudum provisas habeo. Sponsum offertis? Meliorem reperi. *Ambr.* de virgg. 206 s.; vgl. de lapsu 372. Maforte ist so viel als velum, s. S. 311.

Der professio virginitatis ging die Ansprache des Bischofes voraus, der allein[1]) das Recht hatte, den Act der Gelübdeablegung vorzunehmen: „Hast du dich", ruft Ambrosius der Gefallenen zu, „nicht erinnert, mit welchen Worten man dich an jenem Tage angeredet hat? Blicke auf, Tochter, schaue hin, Jungfrau und vergiß dein Volk" usw.[2]) Diese dem 44. Psalm entnommenen Worte kehren entweder unverändert oder paraphrasiert öfters in den Schriften des Heiligen über die Virginität wieder; Hieronymus stellte sie an die Spitze seines Briefes an Eustochium de custodia virginitatis, wie denn überhaupt der ganze Psalm für die Profeß wie geschaffen war, da er nicht blos das Lob des göttlichen Bräutigams, sondern auch vieles über die hohe Würde und die Pflichten der Jungfrauen enthält. Die virgo professa wird darin als „Königin" angeführt[3]). Daher galt dieser Psalm als der *hymnus virginitatis* per excellentiam[4]); Hieronymus hat denselben in einem Briefe einer Jungfrau erklärt, welche er mit Bezug auf dessen Ueberschrift flos Christi nennt[5]); an ihn lehnten die Bischöfe zumeist ihre Exhortatio an. Daß für diese auch das Hohe Lied reichen Stoff bot, bedarf wohl keines besonderen Hinweises. Bei der Profeß der Demetrias sprach der Bischof über die Worte des Apostels: Volo autem vos omnes virginem castam exhibere Christo[6]).

Einzelne Fragmente solcher Ansprachen finden sich zerstreut in den Werken des hl. Ambrosius; in ihnen werden an erster Stelle die Schönheit des himmlischen Bräutigams, seine Gottheit und seine Tugenden gepriesen, damit die Jungfrau von dem hohen Werth der getroffenen Wahl recht durchdrungen wäre. „Die schönste Hochzeit hast du erwählt", sprach, um ein Beispiel anzuführen, der Papst Liberius bei der in der St. Peterbasilica vorgenommenen Einkleidung der hl. Marcellina, der Schwester des hl. Ambrosius. „Du siehst, wie viele Menschen gekommen sind, das Geburtsfest deines

---

[1]) *Bingham* Origin. t. 3 l. 7 c. 4 ed. Hal. p. 102; *Selvaggio* Antiq. christ. t. 3 l. 1 c. 14 ed. 2 Venet. p. 343; *Martene* De antiq. eccles. ritibus t. 2 l. 2 c. 6 ed. Bassani p. 186. [2]) Non es memorata, qualis ad te die illo (professionis) facta est *allocutio:* Aspice, filia, intuere virgo, et obliviscere populum tuum etc. *Ambr.* de lapsu 372; vgl. *Hier.* 397. [3]) Astitit *regina* a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate. *Ambros.* de virgg. 199. [4]) *Ambros.* de lapsu 375 (s. folg. S. Anm. 6). [5]) *Hieron.* ep. 65 ad Principiam virginem 622 ss. [6]) *Hieron.* 1108.

Bräutigams zu feiern. Er hat einst, zu einer Hochzeit geladen, Wasser in Wein verwandelt; er wird auch an dir die ganz heilige Weihe der Jungfräulichkeit vollbringen, die du zuvor den niedrigen Gesetzen und Gebräuchen der irdischen Natur dienstbar sein mußtest. Er hat einst viertausend mit fünf Broden und zwei Fischen gespeist; mehr Gäste hat er zu deiner Hochzeit geladen, nicht um sie mit Gerstenbrod, sondern mit Himmelsbrod, mit seinem Leibe zu sättigen"[1]). Und nach einigen schönen Gedanken über die Gottheit Christi, „auf dem das Auge des himmlischen Vaters mit Wohlgefallen geruht", erfolgt die Aufforderung: „Liebe also den, welchen der Vater liebt; ehre ihn, den der Vater ehrt[2])". Um den Jungfrauen ein leuchtendes Vorbild für ihren schweren Beruf aufzustellen, wies der Bischof auf Maria, die „Königin der Jungfrauen" hin, welche, wie der hl. Ambrosius hervorhebt, das heilige Banner unversehrter Jungfräulichkeit Christo zu Ehren aufgepflanzt hat[3]). Sie galt als die „Lehrerin der Jungfräulichkeit", an ihr sollten sich die Schülerinnen bilden[4]). Nachdem der Heilige mit steter Rücksichtnahme auf seinen praktischen Zweck, Jungfrauen zu unterweisen, die Vorzüge und Tugenden der Mutter Gottes geschildert, schließt er: „Maria ist ein Spiegel der Jungfrauschaft, das Leben der Einen ist eine Schule für Alle"[5]).

Auf die Ansprache folgte die Gelübdeablegung[6]). Die Gläubigen besiegelten als Zeugen das Gelöbnis der Jungfrau, indem sie Amen riefen[7]). Daher pflegte man, um das Feier-

---

[1]) Vides quantus ad natalem Sponsi tui populus convenerit, ut nemo impastus recedit? Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit (Joan. 2, 9). In te quoque sincerum sacramentum conferet virginitatis, quae prius eras obnoxia vilibus naturae materialis elementis. Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quatuor millia populi in deserto pavit (Luc. 9, 13 s.). Plures potuit, si plures iam tunc qui pascerentur, fuissent. Denique ad tuas nuptias plures vocavit: sed iam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e caelo. *Ambros.* de virgg. 3, 1 PL 219 s. [2]) AaO. 221. [3]) *Ambros.* de instit. virg. 5 PL 314. [4]) Hinc sumatis licet exempla vivendi, ubi tamquam in exemplari magisteria expressa probitatis, quid corrigere, quid effingere, quid tenere debeatis, ostendunt. *Ambr.* de virgg. 2, 2 PL 208. [5]) Haec est imago virginitatis. Talis enim fuit Maria, ut eius unius vita omnium sit disciplina. *Ambros.* aaO. 210. [6]) Frustra hymnum virginitatis exposui, klagt Ambrosius gegenüber der Gefallenen, quo et *gloriam propositi* et *observantiam* pariter decantares. De lapsu virg. 7 PL 375. [7]) Omnis populus, sprach Ambrosius zu der Gefallenen, dotem tuam subscribens, non atramento sed

liche der Handlung zu erhöhen, die consecratio virginum an hohen Festen[1]) vorzunehmen, an denen das Volk sich zahlreich zum Gottesdienste einfand; so vor allem am Osterfeste[2]). An diesem Feste wurde der Gottesdienst wegen der Aufnahme der Neophyten in die Kirche besonders feierlich begangen, was bei allen Betheiligten einen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen mußte. Daß bei der Gefallenen dieser Eindruck nicht nachhaltig gewirkt hat, hält ihr der Heilige als ein ihre Schuld erschwerendes Moment vor[3]).

An die Ablegung des Gelübdes schloß sich die Einkleidung der Jungfrau an. Dafür hatte man die Ausdrücke: μαφορίζεσθαι, velare, velamine tegere, velamen accipere, oder (nur bei Tertullian): tegere, claudere, operire, abscondere (zu ergänzen: faciem velo). Diese Redeweise, welche nur auf den Schleier sich bezieht, ist antonomastisch und hat sich bis auf unsere Tage erhalten; noch im heutigen Sprachgebrauch ist der Ausdruck „den Schleier nehmen" mit „eingekleidet werden" identisch, obwohl der Schleier nicht das einzige Gewandstück ist, das bei der Ceremonie der Einzukleidenden überreicht wird. Aehnlich war es auch im Alterthum; denn die Väter erwähnen außer dem Schleier noch ein anderes Kleidungsstück, welches die Jungfrauen als solche kennzeichnete. Der hl. Hieronymus lobt in dem Briefe an Marcella eine Jungfrau Namens Asella, welche ihren Goldschmuck hergab,

---

spiritu pariter clamavit Amen. Vincor lacrymis, cum haec humana exempla considero. Nam si inter decem testes confectis sponsaliis, nuptiis consummatis, quaevis femina viro coniuncta mortali, non sine magno periculo perpetrat adulterium; quid quod inter innumerabiles testes Ecclesiae, coram angelis et exercitibus coeli facta copula spiritalis per adulterium solvitur? AaO. 5 PL 372. Vgl. *Basil.* ep. 46 ad virg. laps. PG 32, 370 ss.

[1]) Martene (De ant. eccl. rit. t. 2 l. 2 c. 6 ed. Bassani p. 186) citiert eine Stelle aus dem 19. Briefe des Papstes Gelasius, in welcher die Feste näher bestimmt sind: Devotis quoque Deo virginibus nisi aut Epiphaniorum die, aut in albis Paschalibus, aut in Apostolorum natalitiis, sacrum minime velamen imponat, nisi forsan, sicut de baptismate dictum est, gravi languore correptis, ne sine hoc munere de saeculo exeant, implorantibus non negetur. [2]) *Ambros.* exhort. 7 PL 348: Venit paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, et velantur sacrae virgines. [3]) Non es memorata diei sanctae Dominicae resurrectionis, in quo divino altari te obtulisti velandam? In tanto tamque solemni conventu Ecclesiae Dei, inter luminaria neophytorum splendida, inter candidatos regni coelestis quasi Regi nuptura processeras. De lapsu 5 PL 372.

um für den Erlös die zur Einkleidung nothwendige tunica fuscior sich zu kaufen, die sie von der Mutter nicht erlangen konnte[1]). Daß sodann bei der professio virginitatis die Jungfrauen ihre weltlichen Kleider gegen andere vertauschten, erfahren wir von Ambrosius[2]). Bestimmter noch drückt sich derselbe Kirchenlehrer in seiner Schrift de institutione virginis („Einkleidung einer Jungfrau") aus; da spricht er von einer stola, deren mystische Bedeutung er der virgo velanda in einer schönen Ansprache auseinandergesetzt hat. „Nimm dieses Gewand, ruft er ihr zum Schlusse zu, um Christum selbst anzuziehen". Weiter unten gedenkt er noch einmal der Gewänder: „Bekleide, Gott allmächtiger Vater, deine Dienerin mit diesen Gewändern, welche allezeit rein sein mögen"[3]). Also schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts wurde die „Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit" durch „Aenderung der Gewänder besiegelt", geschah mit anderen Worten eine förmliche Einkleidung, indem die Jungfrau für ihre weltlichen Kleider den habitus Deo dicatus, *τὸ σχῆμα τῆς παρθενίας* erhielt, der in dem Schleier[4]) und einem dunkelfarbigen Obergewande, der stola oder tunica fuscior bestand.

---

[1]) Cum primum hoc propositum (nämlich das Gelübde der Jungfräulichkeit abzulegen) arripuit, aurum colli sui .. absque parentibus vendidit, et tunicam fusciorem, quam a matre impetrare non poterat, induta .. se repente Domino consecravit, ut intelligeret universa cognatio, non posse aliud ei extorqueri quae iam saeculum damnasset in vestibus. Ep. 24 PL 427 s. [2]) Cum Salvatoris natali, schreibt der Heilige seiner Schwester, ad apostolum Petrum virginitatis professionem *vestis* quoque *mutatione* signares etc. De virgg. 3, 1 PL 219. [3]) De instit. 16 PL 330 332. [4]) *Optatus* (De schism. Donat. 2, 19 und 6, 4 PL 11, 973 1072 ss.) hat für die Kopfbedeckung „der gottgeweihten Jungfrauen" das Wort mitra oder mitella. Diese bezeichnet eigentlich eine Art Frauenhaube; bei Tertullian hat sie eher die Bedeutung einer breiten Stirnbinde: mitris et lanis quaedam (er apostrophiert die verheirateten Frauen) *non velant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae,* qua proprie autem caput est, *nudae* (de vel. virgg. 17 PL 912); Optatus hingegen scheint mitra mit velum synonym zu gebrauchen; das geht aus der Stelle hervor, wo er den Donatisten darüber Vorwürfe macht, daß sie an den zu ihrer Secte hinübergeführten virgines sacrae eine nochmalige Einkleidung vornahmen: Jam illud quam stultum, quam vanum est, quod ad voluntatem, et quasi ad dignitatem vestram revocare voluistis, ut virgines Dei agere poenitentiam discerent: ut iamdudum professae, *signa voluntatis capitibus* postea vobis iubentibus immutarent; ut *mitellas* alias proiicerent et alias acciperent. . Quid est quod eas iterum crines solvere coegistis? .. *nudastis denuo capita iam velata, de*

Diese Gewandstücke wurden, wie die oben (S. 306 Anm. 5) angeführte Stelle beweist, schon zur Zeit des hl. Ambrosius geweiht. Der Schleier war von weißer Farbe und hieß: velum, velamen, flammeus (flammeum), flammeus virginalis, maforte, *κάλυμμα*, *μαφόριον*; der Bischof überreichte ihn der Jungfrau mit den Worten: Accipe velum sacrum, puella, quod perferas sine macula ante tribunal Domini nostri J. C. cui flectitur omne genu coelestium, terrestrium et infernorum, in saecula saeculorum Amen, eine Formel, die fast unverändert in den verschiedenartigsten alten Liturgien vorkommt und ganz augenscheinlich den Stempel des höchsten Alterthums an sich trägt[1]). Hieronymus nennt sie im Briefe an Demetrias imprecatio[2]). Die Standestunica der Jungfrauen hat bei Hieronymus die Beiwörter: pulla, furva, fusca (fuscior), vilis; alles synonyme Begriffe, welche das Aermliche, Einfache dieses Gewandes (in Farbe und Stoff) andeuten, im Gegensatze zu den reichen und mehr auffallenden Kleidern aus Seide, Purpur und golddurchwirkten Stoffen, welche gemäß den Worten des hl. Cyprian von den gottgeweihten Jungfrauen fern bleiben sollten[3]).

---

quibus professionis detraxistis indicia; quae contra raptores aut petitores videntur inventa (l. c. 1072 1074). Die letzten Worte zeigen, daß die mitra eine von dem gewöhnlichen Schleier verschiedene Form hatte; worin diese Verschiedenheit aber bestand, ist aus der ganzen Stelle nicht ersichtlich, es wird nur gesagt, daß die mitra aus Wolle gewebt und mit Purpur verziert war.

[1]) Martene aaO. 188 s. 190 191 192 194 197. [2]) Scio quod ad *imprecationem* Pontificis flammeum virginale sanctum operuerit caput. Ep. 130 PL 1108. Die oben S. 306 A. 5 citierten Worte des h. Ambrosius beweisen, daß damit eine impositio dexterae Pontificis verbunden war (poscens precem h. e. imprecationem). [3]) Sericum et purpuram indutae (virgines) Christum induere non possunt. De habitu virgg. 13 PL 451 s. H 196 s.; anderswo (445 H 191) verlangt er, daß das äußere Auftreten die Jungfrau kenntlich mache: Nemo cum virginem viderit, dubitet an virgo sit. Daß dazu die Kleider nicht wenig beitrugen, liegt auf der Hand. Vgl. *Hieron.* epp. 38 77 79 112 127 PL 464 s. 691 729 s. 957 s. 1088 s. Auch die griechischen Väter stellen *τὰ σηρικὰ καὶ χρυσία* der weltlichen Frauen (*τῶν κοσμικῶν*) den *εὐτελῆ ἱμάτια, λιτὸν σχῆμα* und der *ἐσθὴς λιτὴ παρθένῳ πρέπουσα* gegenüber. Sehr interessant ist in dieser Beziehung eine Stelle des h. Chrysostomus, in welcher gezeigt wird, wie die virgines sacrae selbst bei dem Gebrauche der einfachsten Gewänder der Eitelkeit fröhnen konnten. Homil. 8 in 1 Tim. PG 62, 541 s. Daß man in diesen äußerlichen Dingen sich vielfach nach der betreffenden Landessitte richtete, versteht sich von selbst. So ertheilt der Verfasser

Die ganze Ceremonie, Einkleidung und Profeß, drückte man durch: sacrare, consecrare virgines, consecratio virginis aus.

Schließlich sei noch des Gebetes gedacht, in welchem der Bischof die Candidatin Gott, und insbesondere Christo, dem himmlischen Bräutigam anempfahl. Wir wollen aus einem solchen Gebete, das Ambrosius über eine puella Dei gesprochen hat, hier einige Stellen ausheben: „Jetzt, o Vater der Gnade, wendet sich mein Herz zu dir, um dir unendlichen Dank zu sagen, daß du uns hier auf Erden in deinen geweihten Jungfrauen das Leben der Engel wiedergegeben hast, welches wir einst im Paradiese verloren hatten . . Ich bitte dich, o Herr, beschütze deine Dienerin, welche deinem Dienste die edlen Triebe ihrer Jungfräulichkeit weihen wollte. Als Priester opfere ich sie dir auf, als Vater vertraue ich sie dir an. Mögen deine Güte und deine Macht das Gemach ihres göttlichen Bräutigams öffnen, daß sie ihn schauen darf, daß sie zu ihm ihrem König und Gott, eingeführt werde. Durch das Beispiel jener, die als Jungfrau Gott selbst in ihrem Schoße getragen, zu gleicher Tugend angetrieben, will sie vor deinem Altare erscheinen, nicht um unter dem Hochzeitsschleier ihre blonden von Edelsteinen funkelnden Haare bewundern zu lassen, sondern um unter der Jungfrauenbinde diese Haare dir zu opfern, da sie wie die der Maria Magdalena, dazu bestimmt sind, demüthig die Füße Jesu abzutrocknen und das ganze Haus mit dem Wohlgeruche ihrer Düfte zu erfüllen .. Gib ihrem Herzen die Einfalt, ihren Lippen die Weisheit, gib ihr Liebe zu den Verwandten, Barmherzigkeit gegen Arme und Leidende . . Heilige sie in der Wahrheit, stärke sie mit deiner Kraft .. Komm, o Herr Jesus, zeige dich am Feste deiner Vermählung; nimm sie auf, diese Jungfrau, sie gehört dir längst schon durch ihre Sehnsucht, nun soll sie auch dein sein durch die Profeß. Verleihe ihr Erkenntnis deines Willens, damit sie sagen kann: Du hast erfaßt meine rechte Hand, du wirst mich nach deinem Rathschluß leiten, und hernach in Ehren mich hinnehmen“ (Ps. 72[1]).

---

des Buches de virginitate — welches neuestens dem hl. Athanasius wieder vindiciert wird, s. Theol. Litztg 11 (1886) 391 u. 12 (1887) 33 — einer Jungfrau folgende Weisungen: *Ἡ ὑπόστασις τῶν ἱματίων σου μὴ ἤτω πολύτιμος· ὁ ἐπενδύτης σου μέλας, μὴ βεβαμμένος ἐν βαφῇ, ἀλλ' αὐτοφυὴς ἰδιόχροος ἢ ὀνυχίζων· καὶ τὸ μαφόριον ἄκροσσον* (ohne Fransen), *ὡσαύτως τῆς αὐτῆς χρόας κτλ.* (PG 28, 264).

[1]) Instit. virg. 17 PL 330 ss. Zwei ähnliche Gebete finden sich als benedictio und consecratio virginum bei Martene aaO. 188 s.

3. Es entsteht nun die Frage nach der Natur des Gelübdes, das die Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten ablegten. Der anglicanische Bischof Bingham, dessen Werk über die Anfänge des Christenthums bei der Anwendung der nothwendigen Kritik noch heute mit großem Nutzen consultiert werden kann, gibt zu, daß die virgines sacrae durch irgend ein Gelöbnis, in diesem Stande lebenslänglich zu verharren, von den übrigen sich unterschieden. Ob man darunter aber ein votum sollemne oder nur eine simplex professio zu verstehen habe, darüber seien, sagt Bingham, die Gelehrten getheilter Meinung. Einer dieser Gelehrten, Johann Fellus, vertrete die Ansicht, nach welcher zu Cyprians Zeiten die Jungfrauen animi proposito et publica virginitatis professione, non voto gebunden gewesen wären. Damit stimmten, meint Bingham, allem Anscheine nach, nicht blos die protestantischen Autoren überein; es könne dafür auch folgender Passus aus einem Briefe Cyprians an den Bischof Pomponius angeführt werden: „Wenn die, welche sich Christo aufrichtig geweiht haben, nicht ausharren wollen oder nicht können, so ist es besser, daß sie heiraten, als daß sie durch ihre Sünden ins Feuer geworfen werden“[1]). Daraus schließt Bingham, „daß in jenen Zeiten die professio virginitatis nicht so streng war, daß die nach ihr eingegangene Ehe für ein der kirchlichen Censur würdiges Verbrechen gehalten worden wäre“[2]).

Bingham basiert seine Schlußfolgerung auf eine einzige Stelle; er hätte mehrere andere anführen können, welche das, was er Cyprian sagen läßt, viel deutlicher aussprechen. So schreibt Hieronymus an Demetrias: „Der Stand der gottgeweihten Jungfrauen, die Ehre ihrer himmlischen engelgleichen Familie wird durch das ärgerliche Leben einiger Mitglieder in üblen Ruf gebracht. Diesen muß man offen sagen: entweder sollen sie heiraten, wenn sie nicht enthaltsam sein können, oder, wenn sie nicht heiraten wollen, sollen sie ihren Stand heilig halten“[3]). Den gleichen Rath gibt er der Eustochium bezüglich einer Simulantin[4]). Anderswo fordert er von einer Gefallenen, offen zu heiraten[5]). Augustinus bezeichnet es zwar als

[1]) Quod si ex fide se Christo dicaverunt, pudicae et castae sine ulla fabula perseverent, et ita fortes et stabiles praemium virginitatis exspectent. Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est ut nubant quam in ignem delictis suis cadant. Ep. 62 PL 366, H 474. [2]) *Bingham*, Origg. eccl. t. 3 l. 7 c. 4 ed. Hal. p. 98. [3]) Ep. 130 PL 1123. [4]) Ep. 22 PL 415. [5]) Ep. 112 PL 955.

verdammlichen Treubruch gegen Christus, wenn gottgeweihte Jungfrauen heiraten wollen, läßt aber deren Ehen nicht als ehebrecherische Verbindungen, sondern als wahre Ehen gelten[1]).

Diese und alle anderen ähnlichen Aeußerungen berechtigen jedoch Bingham und die übrigen Vertreter seiner Ansicht durchaus nicht zu dem Schlusse, daß in jenen Zeiten von den Jungfrauen kein eigentliches Gelübde, welches den Charakter und die Wirkung eines votum sollemne invalidans matrimonium hatte, abgelegt worden sei. Bingham will „den ungeheuren Unterschied zwischen der Praxis der alten Kirche und derjenigen der heutigen ecclesia Romanensis“ constatieren[2]), darum übersieht oder verschweigt er, daß recht zahlreiche andere Aussprüche der Kirchenschriftsteller seine Schlußfolgerung verneinen. Wie zB. Ambrosius die Worte des Apostels: Melius est nubere quam uri, aufgefaßt hat, zeigt folgende Stelle: „Dies Wort ist gesagt zu einer, die noch nicht gelobt, die den Schleier noch nicht erhalten hat. Hat aber eine sich Christo verlobt, hat sie den Schleier genommen, so ist sie schon verehelicht, und zwar ist es der Unsterbliche, dem sie sich vermählt hat. Will sie jetzt auf gewöhnliche Weise heiraten, so begeht sie einen Ehebruch“[3]). Ganz dasselbe sagt der h. Chrysostomus: „Wenn sich jemand mit dem himmlischen Bräutigam verbunden hat, darnach aber wieder sich von ihm trennt und ein Weib nimmt, so ist das ein Ehebruch, mag man es tausendmal eine Ehe nennen“[4]). Nicht anders redet der h. Basilius[5]). Bei Augustinus finden wir Stellen, wo er das Gegentheil von dem ausspricht, was wir oben von ihm gehört haben. „Wenn eine Jungfrau, sagt er u. a., heiratet, begeht sie keine Sünde; heiratet aber eine sanctimonialis, so wird dieser Schritt als Ehebruch gegen Christus zu gelten haben“[6]). Nicht weniger deutlich drückt sich darüber der Verfasser der Schrift de virginitate aus, die unter die Werke des h. Basilius aufge-

---

[1]) De bono viduit. 9—11 PL 40, 437—439. [2]) AaO. Ueber die Verdrehungen, die er sich in dieser Frage zu schulden kommen läßt, s. Kraus, Real-Encykl. der christl. Alterth. Art. „Jungfrauen“ (II 81). [3]) De lapsu virg. 5 PL. 372 s. [4]) *Τὸν ἐπουρανίῳ συναφθέντα νυμφίῳ τοῦτον μὲν ἀφεῖναι, γυναικὶ δὲ ἑαυτὸν συνάψαι, μοιχεία τὸ πρᾶγμα, κἂν μυριάκις αὐτὸ γάμον καλῇς.* Ad Theod. laps. exhort. 2 PG 47, 312. Vgl. Ejusd. de virginit. 39 PG 48, 561 s. [5]) Ep. 199 (alias 2, al. 1) ad Amphiloch. PG 32, 717 s. Hier verschärft Basilius die Strafbestimmung der Kanones früherer Synoden, nach denen eine gottgeweihte Jungfrau für Verletzung des Gelübdes ein Jahr lang Buße thun mußte, also den *δίγαμοι* gleich gesetzt und behandelt wurde. [6]) Enarr. in Ps. 83 n. 4 PL 37, 1058.

nommen ist: „Diejenige, welche von dem erhabenen Standpunkte der Jungfräulichkeit zu den Begierden des Fleisches herabgesunken ist, täusche sich nicht: die Ehe wird ihr zur Sünde angerechnet .. Sie ist nicht frei, so daß sie nach Belieben wieder jemanden heiraten könnte. Da ihr unsterblicher Bräutigam noch lebt, so muß sie sich Ehebrecherin nennen lassen, wenn sie in sein Brautgemach neben ihm einen Sterblichen aufnimmt .. Ihre Ehe ist nur eine maskierte, eine Scheinehe" [1]). Endlich nennen wir noch den h. Ambrosius, der gerade deswegen, weil er die Ehen gottgeweihter Jungfrauen als nuptias illicitas verhinderte, harte Kämpfe auszufechten hatte [2]).

Die zuletzt angeführten Stellen thun so deutlich als möglich dar, daß das Gelübde der Jungfrauen ein wirkliches Gelübde war. Dafür sprechen überdies die überaus feierlichen Ceremonien, unter welchen dasselbe, wie wir sahen, abgelegt wurde. Diese wären aber nicht blos überflüssig, sondern auch unverständlich, würde man annehmen, daß die Profeß in nichts anderem, als in einer einfachen Willensäußerung bestanden habe, die über kurz oder lang in eine entgegengesetzte umgeändert werden konnte. Eine solche Annahme verbieten auch diejenigen Bezeichnungen für die sacra professio und die virgines professae, die eine directe Anspielung an das votum enthalten, zB. bei Damasus: se Christo *vovere*; bei Cyprian: se Deo *vovere*, membra Christo dicata et in aeternum continentiae honore pudica virtute *devota*. Mit Unrecht sträubt sich also Bingham, sträuben sich seine Gewährsmänner gegen das Wort votum; ihr Entsetzen davor ist unbegründet und ändert durchaus nichts am Wesen der Sache: das Gelübde der altchristlichen Jungfrauen war in den Zeiten Cyprians wie in denen

---

[1]) *Μὴ ἀπατάτω ἑαυτὴν ἡ ἀπὸ παρθενίας εἰς σαρκὸς πάθη κατενεχθεῖσα, ὅτι γάμος αὐτῇ εἰς τὸ ἁμάρτημα λογισθήσεται .. ὅτι οὐκ οὖσα ἐλευθέρα (οὐ γὰρ ἀπέθανεν αὐτῆς ὁ ἀνὴρ ἵνα ᾧ βούλεται γαμηθῇ), ζῶντος τοῦ ἀθανάτου ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει, θνητὸν διὰ πάθη σαρκὸς τῷ τοῦ κυρίου παστῷ ἐπεισαγοῦσα .. Οὐ γάμον ἀλλὰ μοιχείαν διὰ βίου κακῶς μεθοδεύουσαι.* PG 30, 748 s. [2]) Quam causam aliam habuit ille (scil. Joannes Bapt.) martyrii, repetite animo. Causa illius passionis certe haec fuit: *Non licet*, inquit, *tibi eam uxorem habere.* Si hoc de uxore hominis, quanto magis de virgine consecrata .. Initiatas, inquit (scil. adversarius), sacris mysteriis et consecratas integritati puellas *nubere prohibes.* Utinam possem revocare nupturas, utinam possem flammeum nuptiale pio integritatis mutare velamine. De virginit. 3 et 5 PL 268 s. 272; vgl. de lapsu 5 PL 372 s.

des Ambrosius ein wirkliches Gelübde. Die Uebertretung desselben wurde als ein Treuebruch betrachtet, mochte sie durch Ehe oder auf andere Weise herbeigeführt worden sein; die den Bruch begangen, war, um einen Ausdruck Cyprians zu gebrauchen, non mariti sed Christi adultera[1]).

Wie sind nun aber jene Stimmen aus den ersten christlichen Jahrhunderten zu verstehen, welche eine mildere Disciplin zu bezeugen und die Ehe gottgeweihter Personen als giltig zu erklären scheinen?

Darauf ist erstens zu erwidern, daß die kirchliche Disciplin nicht immer und nicht überall die gleiche war[2]). Zweitens steht es außer allem Zweifel, daß schon in jenen Zeiten, von denen wir reden, der Unterschied zwischen dem feierlichen und dem einfachen Gelübde dem Wesen nach bestanden hat, wenn auch diese Bezeichnung selbst nicht vorkommt; daß das feierliche Gelübde die Ehe ungiltig, das einfache aber nur unerlaubt machte. Die Sollemnität bestand darin, daß die Jungfrau, welche sich Christo weihte, nach Siricius' Worten integritatem *publico testimonio* professa a *sacerdote prece* fusa *velamen benedictionis* accepit, und dadurch virgo velata, consecrata wurde. Zur andern Classe der gottgeweihten Jungfrauen gehörten die virgines sacrae non velatae oder nondum velatae: diese waren nicht öffentlich vor der Kirche und unter Dazwischenkunft der Kirche Gott geweiht worden, hatten also auch nicht den heiligen Schleier empfangen; sie hatten nur für sich, blos vor Gott das Gelübde gemacht[3]), obschon sie als gottgeweihte Jungfrauen den kirchlichen Obern bekannt und ihre Namen ebenso wie die der virgines consecratae in eine besondere Matrikel (*κανών*) bei der Kirche, zu der sie gehörten, eingetragen waren (daher die Namen *κανονικαὶ*, *κεκανονισμέναι*, *ἐκκλησιαστικαί* für beide Classen von Jungfrauen). Dieselben wurden ohne Zweifel häufig nach längerer oder kürzerer Zeit, nachdem sie tadellos ihren Stand gehalten hatten (ordinem casto pudore tenuerunt,

---

[1]) *Cypr.* de habitu virgg. 30 PL 459, H 201. [2]) Die juristische Regel: distingue tempora et concordabunt jura, muß für die altchristliche Zeit in Disciplinarsachen auch in dieser Fassung gelten: distingue loca et concordabunt jura. Infolge der Verschiedenheit particularer Gesetze und Gewohnheiten konnte es nämlich geschehen, daß die Ehen derselben gottgeweihten Personen an einem Orte ungiltig, an einem andern blos unerlaubt waren. S. darüber näheres bei Victor de Buck S. J., De sollemnit. vot. c. 9. [3]) *Οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἔχουσι τὴν ὁμολογίαν* (*ἐγκρατείας*), *ἀλλὰ πρὸς τὸν Θεόν*. *Epiph.* Haeres. 61 n. 7 PG 41, 1049.

sacerdotum testimonio conrogato), zum feierlichen Gelübde (ad velamen sollemnitatis, nach Siricius) zugelassen.

Beide Classen gottgeweihter Jungfrauen werden zum ersten Male neben einander ausdrücklich erwähnt und von einander deutlich unterschieden von Papst Siricius (?) und Papst Innocenz I[1]. Ambrosius scheint auf diese zweierlei Arten des Gelübdes anzuspielen, wenn er im Gebete über eine virgo consecranda von ihr sagt: dudum *spiritu* devota (tibi o Deus), nunc etiam *professione;* er unterscheidet vielleicht beide Arten ausdrücklich, wenn er schreibt: Melius est nubere dictum ad non velatam[2]), quae autem velamen accepit, jam nupsit. Peters[3]) findet beide Classen auch schon bei Cyprian erwähnt, indem er schreibt: „Schon der h. Cyprian unterscheidet zwischen ‚solchen (Jungfrauen), die fest und ohne Rückhalt ein für allemal ihren (den jungfräulichen) Stand gewählt' und denjenigen, ‚welche sich aufrichtig (ex fide) Christo gelobt haben', also zwischen öffentlichem und geheimem Keuschheitsgelübde. Den ersteren wird, das scheint aus dem ganzen Zusammenhange hervorzugehen, jede Möglichkeit eines erlaubten ehelichen Umganges abgeschnitten, während derselbe den letzteren, natürlich unter gewissen Umständen und Bedingungen, sogar angerathen wird". Dies scheint jedoch aus Cyprians Worten mit Unrecht gefolgert zu werden. Denn jene Worte, worin das öffentliche Gelübde angedeutet sein soll: quae (scil. virgines) cum semel statum suum continenter et firmiter tenere decreverint, enthalten wohl nur eine getreue Wiedergabe der Frage, die Pomponius dem Heiligen zur Beantwortung vorgelegt hat; die anderen Worte, welche sich angeblich auf das geheime Gelübde beziehen, sind in Cyprians Antwort enthalten, sprechen also gewiß von denselben Personen, von denen in der Anfrage die Rede ist. Cyprian stellt denen, quae ex fide Christo se dicaverunt, keine andern gegenüber. Ex fide heißt hier, wie Peters richtig übersetzt, aufrichtig, bedeutet aber nicht die geheimen Gelübde, sondern steht im Gegensatz zu unlauteren Motiven, von denen, wie wir bald hören werden, Tertullian redet.

---

[1]) *Siricii* ep. 10 PL 13, 1182 ss. vielleicht unecht, vgl. Jaffé I² n. 285; *Innocentii I* ep. 2 ad Victric. 13 et 14 PL 20, 478 ss. Vgl. über diesen Unterschied *Devoti* Institutt. canon. 2, 2, 9 § 128 (ed. Ancon. 1842 p. 140); *J. van Hecke* S. J. in Act. SS. Oct. VII (ad diem 16 p. 827—829).
[2]) Vielleicht ist aber hier eine solche Jungfrau gemeint, die überhaupt noch gar kein Gelübde gemacht hat. [3]) Kraus, RE. Art. „Jungfrauen" (II 80).



Eine andere durchaus irrige Meinung Peters' ist auch die, daß die versuchte Ehe einer virgo velata zwar unerlaubt und sündhaft, aber rechtlich giltig war, obschon den so Verheirateten der eheliche Umgang lebenslänglich untersagt war. Gegen diese Ansicht spricht schon der Wortlaut der angezogenen Decretale des P. Siricius, wo es heißt: sive (virgo velata) volens crimen protegere *adultero mariti nomen* imposuerit; dagegen spricht ferner die Forderung lebenslänglicher Trennung von dem angeblichen Gatten, welche in der Voraussetzung der Giltigkeit unbegreiflich wäre.

Peters findet nach dem Vorgange Martenes[1]) die beiden Arten von Jungfrauen auch bei Tertullian[2]) unter der Bezeichnung virgines sanctae und virgines hominum genannt. Diese „konnten nach Belieben (libere) heiraten", jene „hätten sich ganz dem himmlischen Bräutigam geweiht". Hier liegt jedoch ein Mißverständnis vor. Tertullian macht allerdings diesen Unterschied, aber in der bittersten Ironie. Zu seiner Zeit herrschte nämlich wie anderwärts so auch in einigen Gemeinden seines Vaterlandes die Gewohnheit, daß die „gottgeweihten Jungfrauen" ohne Schleier einhergiengen; man richtete sich darin ganz nach dem Gutdünken der kirchlichen Obrigkeit: arbitrio permissa res. Mißhelligkeiten und Reibungen, die zwischen den Verschleierten und Unverschleierten irgendwo vorfielen[3]), scheinen den Bischof des betreffenden Districts zu einem Verbot des Schleiertragens bewogen zu haben[4]). Gegen diesen erhebt sich Tertullian[5]), sucht die absolute Nothwendigkeit des Schleiers für die Jungfrauen zu beweisen und bekämpft die gegentheilige Gewohnheit in seinem montanistischen Rigorismus bis zur Lächerlichkeit; diejenigen, welche den Schleier trugen, nennt er: virgines sanctae, sanctiores, bonae, Christi solius ancillae, *virgines Dei;* die Unverschleierten dagegen: *virgines hominum*, virgines malae, capita nundinaticia; ja er geht so weit, daß er dem

---

[1]) AaO. 185. [2]) De vel. virgg. 3 PL 892 s. [3]) Scandalizamur, inquiunt (die Unverschleierten), quia aliae aliter incedunt. [4]) Propter ejusmodi capita nundinaticia trahantur virgines sanctae in Ecclesiam, erubescentes quod cognoscantur in medio, paventes quod detegantur accersitae quasi ad stuprum. [5]) O sacrilegae manus, quae dicatum Deo habitum detrahere potuerunt! Quid pejus aliquis persecutor fecisset, si hoc a virgine electum cognovisset. Denudasti puellam a capite, et tota jam virgo sibi non est: alia est facta. Exurge igitur, veritas, exurge, et quasi de patientia erumpe: nullam volo consuetudinem defendas. . Te esse demonstra, quae virgines tegis.

Schleier die Prostitution gegenüberstellt: aut tegi, aut prostitui. Dieses mag genügen, um zu zeigen, daß der Unterschied, den Martene von Tertullian adoptiert, kein ernstes Fundament hat.

Manche Aeußerungen bei den Kirchenvätern, welche die Ehe der virgines sacrae für zuläßig zu halten scheinen, beziehen sich manchmal auf Individuen, die de facto ihrem Stande längst nicht mehr angehörten, oder durch ihr allzu freies, weltliches Auftreten ihm wenig Ehre einbrachten. Diese vergleicht Cyprian mit räudigen Schafen, die von der Herde ausgesondert werden müßten, damit nicht auch diese angesteckt würde.[1]) Daß in jenen Zeiten des Entstehens und der Entwickelung zweifelhafte Elemente unter den virgines sacrae sich befanden, ist begreiflich. Tertullian, der jedoch nicht wenig übertreibt, kennt Jungfrauen, die aus materiellen Rücksichten, um von der Kirche Unterstützung zu erhalten und so bequemer durchs Leben zu kommen, die Profeß ablegten[2]). Bei andern war der Ehrgeiz die Triebfeder[3]). Dazu kommt, daß die Jungfrauen, wenigstens in den Jahrhunderten der Verfolgungen, nicht abgeschlossen von der Welt in eigenen Communitäten, sondern gewöhnlich im elterlichen Hause, den mannigfaltigsten Gefahren ausgesetzt, wohnten und lebten. In solchen und ähnlichen Erscheinungen, die selbstredend nur ausnahmsweise auftraten, war der Rath: ut nubant, freilich das beste; man gab ihn und wählte so das geringere Uebel, um größere zu verhindern.

4. Ueber das zur Profeß erforderliche Alter existierten noch in der Zeit des h. Hieronymus keine Bestimmungen[4]). Asella hatte kaum das zehnte Jahr überschritten, als sie das Gelübde ablegte[5]). Nicht viel älter war Irene, die Schwester des Papstes Damasus, welche im zwanzigsten Jahre aus dem Leben schied, nachdem sie, wie das damasianische Epitaph[6]) hervorhebt, in ihrem Stande „die herrlichsten Früchte gezeitigt hatte". In dem gleichen zarten Alter empfingen den Schleier Eustochium, Demetrias u. a. Ambrosius, der alle denkbar möglichen Einwürfe der Gegner der Virginität widerlegt hat, berührt und widerlegt auch den Einwand gegen die

---

[1]) *Cypr.* de hab. virgg. 17 PL 456, H 199 s. [2]) Aliquando et ipse *venter* Deus earum, quia facile virgines fraternitas suscipit. De vel. virgg. 14 PL 908. [3]) Porro ubi gloria, illic sollicitatio; ubi sollicitatio, illic coactio; ubi coactio, illic necessitas; ubi necessitas, illic infirmitas. [4]) Spätere Concilsbeschlüsse hierüber bietet Bingham l. c. [5]) *Hieron.* ep. 44 PL 427. [6]) *Damasi* carm. 31 PL 13, 405 s.

zu frühe Einkleidung der Jungfrauen[1]). Der h. Basilius forderte für die Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit ein Alter von wenigstens sechzehn bis siebzehn Jahren[2]).

Wegen der großen Opfer, die der Stand der Jungfrauen auferlegte, wurde auf die Wahl desselben durchaus kein Zwang ausgeübt: sie war in jeder Beziehung gänzlich frei; ja es kam im Gegentheil nicht selten vor, daß die Jungfrauen bis zur Ablegung der Gelübde viele Hindernisse zu überwinden hatten, welche ihnen von Seiten der unzufriedenen Angehörigen bereitet wurden. „Die Eltern, schreibt Ambrosius, widersetzen sich, aber sie wünschen überwunden zu werden. Sie drohen mit Enterbung, um zu sehen, ob du dich über zeitlichen Verlust hinwegsetzen kannst. Ueberwinde, Jungfrau, zuerst die natürliche Liebe. Triumphierst du über die Familie, so triumphierst du über die Welt“[3]).

Während hier verständigere Eltern mit der Enterbung nur drohen, führten unvernünftige sie bisweilen wirklich aus. Ambrosius tröstet die damit Betroffenen durch den Hinweis auf den Lohn, den sie dafür im Himmel erhalten würden: „Verweigern dir die Eltern die Mitgift, so wisse, daß du einen reichen Bräutigam hast, dessen Schätze dir das entzogene väterliche Erbe reichlich ersetzen“[4]). Mit begeisterten Worten schildert der Verfasser des Panegyricus auf die hl. Thekla den Kampf, den diese mit Mutter, Verwandten, Dienern, Freiern usw. auszufechten hatte: Alles überwindet sie[5]).

---

[1]) Ajunt . . plerique maturioris aetatis virgines esse velandas. Neque ego abnuo sacerdotalis cautionis esse debere, ut non temere puella veletur. Spectet plane, spectet aetatem sacerdos, sed fidei et pudoris. . Omnis aetas habilis Deo, perfecta Christo. Denique non virtutem aetatis appendicem dicimus, sed virtutis aetatem. Nec mirere in adolescentulis professionem, cum legeris in parvulis passionem; scriptum est enim: *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem* (Ps. 8, 3). De virginit. 7 PL 276. Ueber spätere Altersbestimmungen vgl. Martene aaO. 185 s. [2]) PG 32, 720. [3]) *Ambros*. de virgg. 1, 11 PL 206. [4]) Ibid. [5]) *Ἐπέκειτο μήτηρ πρὸς γάμον ἐπείγουσα· ἐπεφοίτα μνήστηρ διαλέξει γαμικῇ γαργαλίζων· συνέῤῥεον συγγενεῖς κολακεύοντες· ἱκέτευον οἰκέται σὺν δάκρυσιν· ἐφόβουν δικασταὶ τιμωρίαις. Chrysost*. aaO. 748. Ausschreitungen kamen auch nach der entgegengesetzten Seite hin vor, indem beispielsweise manche Eltern ihre mißgestalteten Töchter, welche nicht standesgemäß heiraten konnten, zur Ablegung der Gelübde drängten und ihnen obendrein noch die Mitgift verkürzten: Solent miseri parentes et non plenae fidei christianae deformes et aliquo membro debiles filias, quia dignos generos non inveniunt, virginitati tradere. Tanti,

5. Wie schon einmal (S. 319) berührt wurde, lebten die virgines sacrae im elterlichen Hause. Wenn dieses nicht möglich war, so hatte die Kirche für das Unterkommen derselben zu sorgen. In solchen Fällen mußten, wie der h. Cyprian es verlangt, die kirchlichen Vorgesetzten ihr Augenmerk besonders darauf richten, daß in sittlicher Beziehung jede Gefahr von ihnen ferngehalten wurde, darum vor allem verhindern, daß virgines cum masculis zusammen wohnten und lebten. „Man muß", fügt er hinzu, „das Schiff mit Vorsicht vor gefahrbringenden Stellen bewahren, damit es nicht an Klippen und Felsen zerschelle"[1]). Daraus ist ersichtlich, daß die Kirche schon damals eigene Häuser hatte, in welchen die gottgeweihten Jungfrauen, wenn die Umstände es erforderten, untergebracht wurden.

Obwohl zerstreut wohnend, hatten sie unter sich die engsten Beziehungen: an ihrer Spitze standen ältere Professen von erprobter Tugend; im übrigen sollte eine der andern auf dem Wege der Vollkommenheit zur Stütze und zum Vorbild gereichen[2]). Sozomenus berichtet von einer hervorragenden Jungfrau Namens Nikarete, welche aus Liebe zum verborgenen Leben weder die Würde einer Diakonissin noch die einer Vorsteherin der virgines ecclesiasticae annehmen wollte[3]).

Ihre Beschäftigung läßt sich in den beiden Worten Gebet und Arbeit zusammenfassen. Mit Gebet sollten sie den Tag beginnen, mit Gebet die täglichen Handlungen begleiten[4]), mit Gebet den

---

ut dicitur, vitrum, quanti margaritum. Certe qui religiosiores sibi videntur, parvo sumptu, et qui vix ad alimenta sufficiat, virginibus dato, omnem censum in utroque sexu, saecularibus liberis largiuntur. *Hieron.* ep. 130 PL 1111. Vgl. *Basil.* ep. 199 PG 32, 720.

[1]) *Cypr.* ep. 62 PL 366, H 472 ss. (ep. 4). [2]) Provectae annis, junioribus facite magisterium; minores natu, praebete comparibus incitamentum. Hortamentis vos mutuis excitate, aemulis de virtute documentis ad gloriam provocate. *Cypr.* de hab. virgg. 24 PL 464, H 204 s. [3]) *Ἀλλ' ἡ μὲν, καίπερ τοιάδε οὖσα, τοὺς πολλοὺς ἐλάνθανεν· ὑπὸ μετριότητος γὰρ τρόπων καὶ φιλοσοφίας ἀεὶ λανθάνειν ἐπετήδευεν, ὡς μήτε εἰς ἀξίωμα διακόνου σπουδάσαι προελθεῖν, μήτε .. ἑλέσθαι ποτὲ παρθένων ἐκκλησιαστικῶν ἡγεῖσθαι.* H. E. 8, 23 PG 67, 1576, ed. Reading 331. [4]) Nec cibi sumantur, schreibt Hieronymus an Eustochium, nisi oratione praemissa, nec recedatur a mensa, nisi referatur Creatori gratia. . Egredientes de hospitio armet oratio: regredientibus de platea oratio occurrat antequam sessio: nec prius corpusculum requiescat, quam anima pascatur. Ad omnem actum, ad omnem incessum

Tag beschließen. „Ich will, daß du selbst in der Nacht auf deinem Lager, bevor du einschlummerst oder wenn du aufwachest, abwechselnd Psalmen und das Vaterunser betest"[1]). Unter den einzelnen Gebeten empfiehlt Ambrosius seiner Schwester besonders zur Eröffnung des Tagewerks den 8. Psalm Domine Dominus noster; sodann das Vater Unser und das Credo, welch letzteres für den Gläubigen dasselbe bedeute, was für den Soldaten die Parole. Ein Soldat begibt sich nie zur Ruhe in das Zelt oder in den Kampf auf das Schlachtfeld, ohne sich seines Fahneneides zu erinnern[2]). Für das Gebet festgesetzte Stunden zu haben, hält Hieronymus der Eustochium als eine Nothwendigkeit vor[3]).

Mit Gebet mußte das Fasten verbunden sein. Diese Forderung stellt Liberius den Mahnungen voran, die er an Marcellina richtet[4]). Auch die übrigen Väter heben bei jeder Gelegenheit den Werth und die Vorzüge des Fastens hervor, während sie den üppigen Genuß von Speise und Trank nicht genug brandmarken können. Den Wein zumal wollen sie den Jungfrauen nur aus Gesundheitsrücksichten gestatten[5]).

---

manus pingat Domini crucem. Ep. 22 PL 421. Aehnlich drückt sich darüber auch Ambrosius seiner Schwester Marcellina gegenüber aus: Oratio .. nos Deo crebra commendet. Si enim propheta dicit: *Septies in die laudem dixi* (Ps. 118, 164), qui regni erat necessitatibus occupatus; quid nos facere oportet, qui legimus: *Vigilate et orate, ne intretis in tentationem* (Matth. 26, 41)? Certe sollemnes orationes cum gratiarum actione sunt deferendae, cum e somno surgimus, cum prodimus, cum cibum paramus sumere, cum sumpserimus, et hora incensi (*scil.* luminis), cum denique cubitum pergimus. *Ambr.* de virgg. 3, 4 PL 225.

[1]) Sed etiam in ipso cubili volo psalmos cum oratione Dominica frequenti contexas vice, vel cum evigilaveris, vel antequam corpus sopor irriget; ut te in ipso quietis exordio rerum saecularium cura liberam, divina meditantem somnus inveniat. AaO. [2]) Symbolum quoque specialiter debemus tamquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere: quo etiam cum horremus aliquid, animo recurrendum est. Quando enim sine militiae sacramento miles in tentorio, bellator in proelio? AaO.; De instit. 2 PL 307 s. [3]) Divisas orandi horas debemus habere, ut si forte aliquo fuerimus opere detenti, ipsum nos ad officium tempus admoneat. Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperam, nemo est qui nesciat. *Hieron.* ep. 22 PL 421; vgl. *Athan.* de virginit. PG 28, 266. [4]) Infrenent etiam teneram aetatem jejunia, et parcimonia cibi retinaculis quibusdam indomitas cohibeat cupiditates. *Ambr.* de virgg. 3, 2 PL 221. [5]) Hoc primum moneo, schreibt Hieronymus, hoc obtestor, ut sponsa Christi vinum fugiat pro veneno. Haec adversus adolescentiam prima

Ebenso nachdrücklich sind Ermahnungen zur **Arbeit**, geistigen sowohl wie körperlichen[1]). Daß solche Ermahnungen nicht fruchtlos verhallten, beweist die wissenschaftliche Bildung aller derjenigen, welche mit Hieronymus im brieflichen oder persönlichen Verkehr standen. Von Bläsilla, um ein Beispiel anzuführen, schreibt dieser: „Hörte man sie griechisch reden, so konnte man glauben, sie verstehe nicht lateinisch; wenn sie dann wieder der lateinischen Sprache sich bediente, merkte man nichts Unlateinisches. Was man einst in ganz Griechenland an Origenes bewunderte, fand auch bei ihr statt, daß sie nicht so fast in Monaten, sondern in wenigen Tagen die Schwierigkeiten des Hebräischen überwältigte, und mit ihrer Mutter im Lernen und Singen der Psalmen wetteiferte“[2]).

Das **Studium der hl. Schrift** sollte, wenn nicht das ausschließliche, so doch das überwiegende sein[3]). Von der Beschäftigung mit den Werken der **Classiker** räth derselbe der Eustochium ab[4]). Scheinheilige Müßiggängerinnen müßte sie wie die Pest fliehen[5]). Den Hauptunterricht erhielten die Jungfrauen wohl durch die Lehrer der Kirche. So hielt Hieronymus bei seinem Aufenthalt in Rom den Jungfrauen öfters Vorträge über die hl. Schrift[6]). Ambrosius und Hieronymus warnen vor Lehrern, die mit Unrecht diesen Titel sich anmaßen[7]).

---

arma sunt daemonum. Non sic avaritia quatit, inflat superbia, delectat ambitio. . *Vinum et adolescentia*, duplex incendium voluptatis est. Quid oleum flammae adicimus? Quid ardenti corpusculo fomenta ignium ministramus? Paulus ad Timotheum: Jam noli, inquit, aquam bibere, sed vino modico utere, propter stomachum tuum et frequentes tuas infirmitates (1 Tim. 5, 23). Vide quibus causis vini potio concedatur. *Hieron.* ep. 22 PL 399.

[1]) Crebrius lege, disce quam plurima. Tenenti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat. *Hieron.* aaO. 404. [2]) *Hieron.* ep. 39 PL 465 s. [3]) Ama Scripturas sanctas, et amabit te sapientia: dilige eam, et servabit te: honora illam, et amplexabitur te. Haec monilia in pectore et in auribus tuis haereant. Nihil aliud noverit lingua, nisi Christum. So Hieronymus an Demetrias ep. 130 PL 1124. [4]) Nec tibi diserta multum velis videri, aut lyricis festiva carminibus metro ludere. . Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangelio Maro? cum Apostolo Cicero? *Hieron.* ep. 22 PL 415 s. [5]) Ibid. [6]) Ep. 44 PL 481. [7]) Si quid ignoras, si quid de Scripturis dubitas, interroga eum, quem vita commendat, excusat aetas, fama non reprobat. . Aut si non est qui possit exponere, melius est aliquid nescire secure, quam cum periculo discere. *Hieron.* ep. 22 PL 415.

Mit der geistigen ging die **körperliche** Arbeit Hand in Hand. Die Aermeren zogen daraus nicht allein das Nothwendige zum Lebensunterhalt, sondern auch die Mittel zur Ausübung der Werke der christlichen Caritas[1]); allen aber brachte die Handarbeit eine anregende Abwechslung in das tägliche Leben: deswegen war sie allen Jungfrauen ohne Unterschied der Abkunft geboten[2]).

6. Als etwas Selbstverständliches galt der **Gehorsam**, sei es gegen die Eltern oder gegen eine virgo annis provecta; hier sollten sie das von ihrem Bräutigam gegebene Beispiel befolgen[3]). Großes Gewicht legten die Alten auch auf das **Schweigen**. Dazu ermahnt Liberius Marcellina mit folgenden Worten: „Ich sehe es lieber, daß eine Jungfrau zu wenig, als daß sie zuviel Worte habe. . Eine große Tugend ist das Stillschweigen, namentlich in der Kirche; von den göttlichen Lesestücken wird ihr desto weniger entgehen, je mehr sie aufmerkt, je mehr sie schweigt. Wie vorzüglich diese Tugend sei und wie sehr sie der menschlichen Natur entspräche, beweise der Umstand, daß selbst die Heiden ihre Götter durch Schweigen ehrten"[4]). Aehnlich mahnt auch Ambrosius selbst: „Eine Jungfrau soll nicht so leicht ihren Mund öffnen, mit Christus allein soll sie reden und sich unterhalten"[5]). Schon aus diesem Grunde müsse die gottgeweihte Jungfrau **Besuche** möglichst vermeiden: „Kannst du auch deinem Munde Zügel anlegen und deine Worte auf der Wage abwägen: die Ohren kannst du nicht verschließen, um nicht zu hören. . Was brauchst du denn so mir nichts dir nichts die Nachbarin zu besuchen? Das gibt nur Gelegenheit zu Plaudereien, die du nach der Mahnung des Weisen (Eccli. 22, 33) meiden sollst, wenn du nicht tief fallen willst"[6]). Hieronymus warnt im besonderen vor Besuchen bei Verheirateten, die der Welt dienen[7]). Schon die Rücksicht auf ihre Stellung

---

[1]) *Ambr.* de virgg. 1, 10 PL 205. [2]) Tu quoque, virgo veterana, schreibt Ambrosius seiner Schwester, pectoris tui colles diversis saltem seminibus sere, nunc alimoniis mediocribus, nunc jejuniis parcioribus, lectione, opere, prece; ut mutatio laboris induciae sint quietis. *Ambr.* de virgg. 3, 4 PL 224. [3]) *Hier.* ep. 22 PL 404. [4]) *Ambr.* de virgg. 3, 3 PL 222 s. [5]) De virginit. 13 PL 286. [6]) *Ambros.* exhort. virginit. 10 PL 357 358. [7]) Matronarum maritis ac saeculo servientium tibi consortia declinentur, ne sollicitetur animus, et audias, quid vel maritus uxori, vel uxor locuta sit viro. Venenatae sunt hujuscemodi confabulationes. Ep. 130 PL 1121.

müsse sie vor solchem Umgange zurückhalten[1]). Ebenso verbietet er den Umgang mit jenen Witwen, quas viduas necessitas fecit, non voluntas[2]), denen graves feminae, et maxime viduae (sacrae professionis), ac virgines, quarum probata est conversatio, sermo moderatus, sancta verecundia[3]) gegenübergestellt werden. Ueberhaupt sollte die gottgeweihte Jungfrau außerhalb des Hauses sich nur selten zeigen, und nie allein, sondern stets in Begleitung der Mutter oder einer socia .. quam et aetas probavit et vita[4]). Ambrosius sagt dasselbe; ihm zufolge sollte sogar der Kirchenbesuch bei den jüngeren nicht zu häufig sein und er verweist auf das Beispiel Mariä, welche nirgend anderswo als in ihrem Kämmerlein zu finden war, als man sie suchte (Luc. 1, 28[5]). „Ihr Auftreten sei ernst und bescheiden, ihr Gang gemäßigt, ihr Angesicht eingezogen; daran allein schon sei eine Jungfrau als solche zu erkennen"[6]). Aehnlich sagt der h. Cyprian: „Es ist nicht genug, eine Jungfrau zu sein, man muß sie auch als solche erkennen und daran glauben können. Niemand, der eine Jungfrau sieht, soll daran zweifeln können, daß sie eine Jungfrau ist"[7]). Als „Abbild der Jungfräulichkeit" sollte sie sich öffentlich so benehmen, daß sie durch ihren Anblick die Gedanken der Vorübergehenden auf Gott zu lenken vermöge[8]).

In dem Liber de habitu virginum gibt Cyprian den gottgeweihten Jungfrauen speciellere Vorschriften und Ermahnungen, von denen hier kaum noch die Rede war. So warnt er vor der Betheiligung an ausgelassenen Hochzeitsgelagen[9]), vor dem

---

[1]) Ad hominis conjugem, Dei sponsa, quid properas? Disce in hac parte superbiam sanctam: scito te illis esse meliorem. *Hieron.* ep. 22 PL 403. [2]) Ibid. [3]) *Hieron.* ep. 130 PL 1121 s. [4]) *Hieron.* ep. 22 PL 404. Von Marcella sagt derselbe (ep. 127 PL 1089): Semper in comitatu suo virgines ac viduas, et ipsas graves feminas habuit: sciens ex lascivia puellarum saepe de dominarum moribus judicari, et qualis quaeque sit, talium consortio delectari. [5]) *Ambr.* exhort. 10 PL 357; vgl. *Hieron.* ep. 22 130 PL 404 1122. Ueber den „selteneren" Kirchenbesuch s. S. 327. [6]) *Ambr.* de virgg. 3, 3 PL 223. [7]) De hab. virgg. 5 PL 445, H 191. Vgl. *Tertull.* de cultu fem. 2, 13 PL 1332. [8]) *Ἡ παρθένος σωφροσύνης εἰκὼν, μᾶλλον δὲ αὐτοαρετῆς ἄγαλμα οὖσα, καὶ μόνον ὀφθεῖσα τὰς τῶν ὁρώντων ὄψεις πρὸς τὴν τοῦ θείου ἔννοιαν ἐπιστρέφειν ὀφείλει.* *Basil.* De virginit. PG 30 716. [9]) L. c. 18 PL 457, H 200; vgl. *Ambr.* de virgg. 3, 5 PL 227, wo die Gefahren hervorgehoben werden, welche damals mit dem Hochzeitsmahle nothwendig verbunden waren, nämlich Tanz und eine die Sinne berauschende Musik: Debet

Besuche der balneae promiscuae[1]), vor allem aber, was schon der Titel anzeigt, vor übertriebener Putzsucht, die sich nicht blos auf die Kleider und Schmuckgegenstände[2]), sondern auch auf das Färben der Haare und des Gesichtes[3]) erstreckte. Von allen diesen Vergehen müßten sich die gottgeweihten Jungfrauen in Anbetracht ihres hohen Standes und Zieles rein halten. Zum Schluß alle Ermahnungen noch einmal zusammenfassend sagt er: „Bleibt so, wie die Hand des Schöpfers euch gebildet hat. Durchbohret nicht die Ohren, Hals und Arme schnüret nicht mit kostbaren Ketten, die Füße haltet frei von goldenen Fesseln. Sei nicht Sklavin des Kleides, die du Jungfrau bist; du hast Fleisch und Welt besiegt, besiege das Gold. Wer nach Hohem strebt, muß sich Mühe geben, muß sich anstrengen. Ihr habt bereits angefangen zu sein, was wir einmal zu sein hoffen"[4]).

---

bene consciae mentis esse laetitia .. non nuptialibus excitata symphoniis; ibi enim intuta verecunda, illecebra suspecta est, ubi comes deliciarum est extrema saltatio.

[1]) L. c. 18 PL 458. [2]) Der habitus Deo dicatus vermochte der Putzsucht keine unüberwindliche Schranken entgegenzusetzen. Hieronymus kennt solche, die mit Kleidern prunkten (ep. 22 PL 417); an einer andern Stelle warnt er vor der lascivia puellarum, quae ornant capita, crines a fronte demittunt etc., ut sub nomine virginali vendibilius pereant (ep. 130 PL 1122). In ähnlicher Weise fällt über solche auch Tertullian her: Vertunt capillum et acu lasciviore comam sibi inserunt, crinibus a fronte divisis. . Jam et consilium formae a speculo petunt etc. (de vel. virgg. 12 PL 906). [3]) Diese Unsitte scheint damals, wie auch früher und später, so allgemein in der Frauenwelt verbreitet gewesen zu sein, daß selbst die virgines sacrae von ihr nicht verschont blieben. Alle alten christlichen Schriftsteller kämpfen dagegen an, besonders Tertullian, der darin ein sacrilegisches Eingreifen in die Rechte des Herrn erblickt: In illum (scil. Dominum) .. delinquunt, quae cutem medicaminibus ungunt. . Displicet nimirum illis plastica Dei, in ipsis redarguunt, reprehendunt artificem omnium. Reprehendunt enim, cum emendant, cum adiciunt, utique ab adversario artifice sumentes additamenta ista, id est, diabolo. Ueber das Färben der Haare schreibt er: Video quasdam capillum croco vertere, pudet eas etiam nationis suae, quod non Germanae aut Gallae sint procreatae; ita patriam capillo transferunt (de cultu femin. 2, 5 6 PL 1321 s.). Cyprian droht den Geschminkten, daß der göttliche Richter sie nicht wiedererkennen und mit den Worten zurückweisen werde: Opus hoc meum non est, nec imago nostra est etc. (l. c. 17 PL 456, H 190). Hieronymus zählt verschiedene Färbemittel auf mit der Angabe ihrer näheren Bestimmung (ep. 54; cf. epp. 79 108 PL 553 729 891; *Ambr.* exhort. 12 PL 360; ejusd. de virginit. 13 PL 386). [4]) L. c. 21 22 24 PL 459—464, H 201—205.

Noch ist ein Wort über den Kirchenbesuch der virgines sacrae nachzutragen. Von den jüngeren verlangt Ambrosius, daß sie seltener in die Kirche gehen sollten[1]). In demselben Sinne schreibt Hieronymus an Eustochium: „Suche dir deine Martyrer in deinem Stübchen"; und von Paula und ihren Untergebenen sagt er, daß sie nur am Sonntage zur Kirche gingen[2]). Ein so seltener Kirchenbesuch wird vielleicht manchen befremden. Wenn man jedoch neben den Gefahren, welche besonders in großen Städten jeder Ausgang den Jungfrauen brachte, auch den Umstand in Erwägung zieht, daß die Gläubigen damals noch die Eucharistie bei sich zu Hause aufbewahren und zu Hause communicieren durften[3]), da wird man ihn begreiflich finden.

In der Kirche hatten die virgines sacrae einen eigenen, durch Schranken abgeschlossenen Raum, wo nur sie sich aufhalten konnten. Dort waren an der Wand passende Stellen aus der hl. Schrift angebracht, welche sie an die Ehren und Pflichten ihres Standes erinnerten; dorthin eilten die Matronen, um von ihnen den Friedenskuß zu erhalten. Alles dieses hält Ambrosius der Gefallenen vor, um sie mehr und mehr von der Größe ihrer Schuld zu überzeugen[4]).

7. Wir haben oben S. 321 gesehen, daß die Kirche schon zur Zeit Cyprians Häuser hatte, in denen gottgeweihte Jungfrauen, wenn es die Umstände erforderten, untergebracht wurden: wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir in diesen die ersten Vorläufer des klösterlichen Lebens erblicken. Nähere Nachrichten darüber treten erst bei Ambrosius auf, der jene Häuser bald

---

[1]) Exhort. 10 PL 357. [2]) Epp. 12 108 PL 404 896. Im 130. Briefe berichtet er von solchen Jungfrauen, die selbst an Festtagen wegen der zu großen Volksmenge zu Hause blieben: Scio ego sanctas virgines, quae diebus festis propter frequentiam populorum pedem domi cohibent; nec tunc egrediuntur, quando major est adhibenda custodia et publicum penitus devitandum. Hier ist jedoch nicht die Rede vom Kirchenbesuch, sondern vom Ausgehen im allgemeinen. [3]) *Hieron.* ep. 48 PL 506.
[4]) Nonne vel illum locum tabulis separatum, in quo in ecclesia stabas, recordari debuisti, ad quem religiosae matronae et nobiles certatim currebant, tua oscula petentes, quae sanctiores et digniores te erant? Nonne vel illa praecepta quae oculis tuis ipse scriptus paries ingerebat, recordari debuisti: *Divisa est mulier et virgo: quae non est nupta, cogitat quae Domini sunt, quomodo sit sancta corpore et spiritu* (1 Cor. 7, 34)? De lapsu virg. 6 PL 374; vgl. *Cyrill.* hieros. Procatech. PG 33, 355 s.

sacraria virginitatis, bald tabernacula Christi nennt; einmal, wo von der virgo lapsa die Rede ist, gebraucht er sogar den Ausdruck monasterium virginale. Dieses Haus stand unter der persönlichen Obhut und Leitung des Heiligen. „Du hattest sicher", hält er ihr vor, „keinen Grund, dich über Nachlässigkeit von meiner Seite zu beklagen; an meiner Hirtensorgfalt hat es weder dir noch allen andern gefehlt. Inmitten so vieler Gefährtinnen hättest du nicht blos selbst sicher leben können, wenn du gewollt hättest; du hättest auch den andern Schutz und Stütze sein können"[1]). Nach den letzteren Worten zu schließen, hatte dieses monasterium virginale eine nicht geringe Anzahl von Mitgliedern; anderswo erfahren wir, daß darunter viele Ausländerinnen waren; selbst aus dem fernen Mauretanien kamen Jungfrauen nach Mailand, um in die Hände des Heiligen das Gelübde abzulegen[2]). Ein zweites monasterium virginale war in Bononia; dieses zählte bereits zwanzig Mitglieder, die ein ähnliches Leben, wie die virgines sacrae im elterlichen Hause führten, wie denn überhaupt das Leben dieser bei gewissenhafter Erfüllung der Standespflichten ein förmliches Ordensleben war[3]). Eifrig, wie keine andern, waren sie auf die Anwerbung neuer Candidatinnen bedacht[4]).

---

[1]) De lapsu virg. 7 PL 375. [2]) De virgg. 1, 10 PL 205. [3]) Von den Jungfrauen zu Bononia schreibt Ambrosius: Nam quid de Bononiensibus virginibus loquar, fecundo pudoris agmine, quae mundanis se deliciis abdicantes, sacrarium virginitatis incolunt? Sine contubernali sexu, contubernali pudore provectae ad vicenarium numerum, et centenarium fructum, relictoque parentum hospitio, tendunt in tabernaculis Christi, indefessae milites castitatis: nunc canticis spiritualibus personant, nunc victum operibus exercent, liberalitati quoque subsidium manu quaerunt. AaO. Aehnlich schreibt auch der h. Basilius (ep. 207 ad Clericos neocaes. PG 32, 761): *Ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συντάγματα .. ὧν τὸ πολίτευμά ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, .. οἳ οὐ μεριμνῶσι περὶ βρωμάτων καὶ ἐνδυμάτων, ἀλλ' ἀπερίσπαστοι ὄντες καὶ εὐπάρεδροι τῷ κυρίῳ, νυκτὸς καὶ ἡμέρας προσμένουσι ταῖς δεήσεσιν· ὧν τὸ στόμα οὐ λαλεῖ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ ψάλλουσιν ὕμνους τῷ Θεῷ ἡμῶν διηνεκῶς, ἐργαζόμενοι ταῖς ἑαυτῶν χερσίν, ἵνα ἔχωσι μεταδιδόναι τοῖς χρείαν ἔχουσιν.* Vgl. desselben Sermo ascetic. PG 31, 875—881. [4]) Quodsi investigandi virgines inoleverit odor (namque prae caeteris speculandi venatum pudoris explorant) totis curarum vestigiis praedam latentem usque ad ipsa cubilia persequuntur: aut si liberior alicujus volatus affulserit, totis omnes videas assurgere alis, concrepare pennis, emicare plausu; ut casto pudicitiae choro cingant volantem, donec albenti delata comitatu, in plagas pudoris et indaginem castitatis domus patriae oblita, succedat. *Ambr.* aaO.

In Rom stiftete um 350 die berühmte Marcella das erste Kloster. Durch die Schilderungen des h. Athanasius und Anderer über das blühende Ordensleben im Orient begeistert, faßte sie den Entschluß, in ähnlicher Weise sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen[1]). Ihr Kloster befand sich in einer Vorstadt Roms[2]); noch näher bestimmt Hieronymus als Ort desselben den Aventin im Briefe an Desiderius, den er in Betreff seiner Schriften an Marcella weist[3]). Bei dem Einfalle der Ostgothen wurde das Kloster von den Feinden überfallen und geplündert. Marcella war damals noch am Leben; ruhigen Blickes empfing sie die rohen Barbaren, und als sie auf die Frage nach den Schätzen auf ihre ärmliche Tunica zeigte, wurde sie grausam mißhandelt[4]). Sie starb hochbetagt (senilis aetas) noch in demselben Jahre, kurze Zeit nach diesem traurigen Ereignisse.

Marcella hatte durch ihr heldenmüthiges Beispiel viele zur Annahme der nämlichen Lebensweise bewogen; es entstanden bald so zahlreiche Klöster, daß Rom hierin mit Jerusalem wetteifern konnte[5]). Eines dieser ersten Klöster lag bei der Basilica des h. Laurentius in agro verano; die Existenz desselben wurde durch Inschriften und andere Monumente, die bei den Ausgrabungen um die Basilica zum Vorschein kamen[6]), bezeugt.

---

[1]) Hieronymus erzählt dies mit folgenden Worten: Nulla eo tempore (d. i. um die Mitte des 4. Jahrhunderts) nobilium feminarum noverat Romae propositum monachorum, nec audebat propter rei novitatem, ignominiosum, ut tunc putabatur, et vile in populis nomen assumere. Haec (Marcella) ab Alexandrinis sacerdotibus, papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haereseos declinantes, quasi ad tutissimum communionis portum Romam confugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis, monasteriorumque in Thebaide, Pachomii et virginum ac viduarum didicit disciplinam. Nec erubuit profiteri, quod Christo placere cognoverat. *Hieron.* ep. 127 PL 1089 s. — Diejenigen Jungfrauen, welche in klösterlichen Genossenschaften zusammenlebten, wurden virgines monasticae oder monachae genannt, die übrigen hießen virgines ecclesiasticae, canonicae, weil ihre Namen, wie Socrates (H. E. 1, 17 PG 67, 121, ed. Reading p. 41) schreibt, in den kirchlichen Matrikeln (ἐν τῷ τῶν ἐκκλησιῶν κανόνι) eingetragen waren; vgl. Sozomenus H. E. 8, 123 PG 67, 1576. [2]) *Hieron.* l. c. 1092. [3]) Opusculorum meorum, quia plurima evolaverunt de nidulo suo, et temerario editionis honore vulgata sunt, nihil misi: ne eadem forsitan mitterem quae habeas. Quod si exemplaria libuerit mutuari, vel a sancta Marcella, quae manet in *Aventino*, accipere poteris. Ep. 47 PL 493. [4]) *Hieron.* ep. 127 PL 1094 s. [5]) *Hieron.* l. c. 1092. [6]) *De Rossi* Bullett. di archeol. crist. 1863, 8 16 31 33 ss. 47 68 73 ss.

Im Orient tritt uns um diese Zeit das Ordensleben vollständig ausgebildet entgegen. Lehrreich ist in dieser Beziehung der Bericht des h. Hieronymus über die Klöster, welche die berühmte Paula mit ihrer Tochter Eustochium in Bethlehem gegründet hatte. Paula hatte aus verschiedenen Ländern viele Jungfrauen aufgenommen, adelige, aus dem Mittelstande und aus den niedrigsten Ständen. Dieselben wohnten an der Kirche in drei Klöstern, jedes unter einer eigenen Vorsteherin oder Mutter. Bei der Arbeit und beim Essen war eine Abtheilung von der andern getrennt. Sie vereinigten sich aber alle zur Verrichtung des Gebetes und zum Psalmengesang; dieser fand statt: früh, zur Terz, Sext, Non, Vesper, um Mitternacht. Alle mußten die Psalmen auswendig wissen, täglich mußten sie etwas in der hl. Schrift lesen. Nur an Sonntagen kamen sie zur Kirche. Alle waren gleich gekleidet. Die Adeligen durften keine Dienerin oder Begleiterin bei sich haben[1]). Die Clausur wurde streng beobachtet; ja selbst das Abschneiden der Haare war in den Klöstern Syriens und Aegyptens bereits zur Sitte geworden[2]). Im Occident hatte man diese Gewohnheit noch nicht; so befahl noch Ambrosius der Gefallenen, um sie recht zu demüthigen, daß sie zur Buße ihr schönes Haar sich abschneide[3]).

Es ließe sich über den einen oder den andern Punkt noch manches hinzufügen, doch lag es nicht in unserer Absicht, das Thema vollständig zu erschöpfen, wozu auch der uns zugewiesene Raum nicht ausgereicht hätte. Was wir am Eingange des Aufsatzes ankündigten, nämlich ein Umrißbild von dem Leben der virgines sacrae in den vier ersten Jahrhunderten der Kirche zu zeichnen, das glauben wir gethan zu haben.

---

[1]) Ep. 108 PL 896. [2]) *Hieron.* ep. 147 PL 1099 1200. Im folgenden werden für das Abschneiden der Haare zwei praktische Gründe angegeben: Hoc autem duplicem ob causam de consuetudine versum est in naturam, vel quia lavacrum non adeunt, vel quia oleum nec capite nec ore norunt, ne a parvis animalibus, quae inter cutem et crinem gigni solent, et concretis sordibus opprimantur. Vgl. Vita s. Syncleticae, inter opp. s. *Athanas.* PG 28, 1520. [3]) De lapsu virg. 7 PL 377.

Prof. Hayd über den Ursprung der Seele.

Von Hieronymus Noldin S. J.

Die metaphysische Speculation des Münchener Juristen Rosenkranz († 1874) kann als der letzte Ausläufer der durch Kant begründeten „deutschen Philosophie" betrachtet werden, und Prof. Hayd in Freising dürfte einer der letzten Adepten des Rosenkrantz'schen Systems sein. Unsere Zeit hat die Vorliebe für diese Art des Philosophierens längst und gründlich überwunden. Die neueste philosophische Arbeit des Freisinger Lycealprofessors, welche den Ursprung der menschlichen Seele zum Gegenstande hat, wurde im vorigen Jahre als Programm der genannten Studienanstalt veröffentlicht. Das Lycealprogramm vom Jahre 1887, das gleichfalls Hayd zum Verfasser hat, steht mit jenem in innigstem Zusammenhang; es erörtert die Vorbegriffe der dort entwickelten Theorie. Ich werde nun zunächst Hayds Theorie im Zusammenhange darstellen[1]).

Hayds Theorie über den Ursprung der Seele. In der Frage nach dem Ursprung der Seele standen sich von jeher zwei Theorien, der Generatianismus und der Creatianismus, unversöhnlich einander gegenüber. Weder die eine noch die andere der beiden Theorien hat das Problem in befriedigender Weise gelöst. Obwohl der Generatianismus die einheitliche Entstehung beider Wesensbestandtheile des Menschen betont und dadurch den Creatianismus in Schatten stellt, so läßt er doch den ganzen Menschen blos gezeugt, nicht geschaffen sein. Er kann sich deshalb der Folgerung, daß beide Theile, wie sie gleichmäßig entstanden sind, so auch gleichmäßig wieder untergehen, nicht entziehen. Der Creatia-

[1]) Kürze halber wird das Programm vom Jahre 1887: „Der freie Wille als tiefste Wurzel der menschlichen Persönlichkeit" (Freising, Datterer, 54 S.) mit I, dasjenige vom Jahre 1888: „Wesen und Ursprung der menschlichen Seele" (ebenda, 66 S.) mit II citiert.

nismus läßt dagegen die menschliche Seele von Gott geschaffen sein und beweist deren Unsterblichkeit; er hat aber den anderen großen Nachtheil, daß von den zwei Wesensbestandtheilen des Menschen jeder einen anderen Ursprung aufweist. Es läßt sich indes über unser Problem eine Theorie aufstellen, welche die angedeuteten Mängel beider bisher vertretenen Theorien ausschließt, dagegen die Vortheile beider in sich vereiniget. Diese Theorie, der zufolge der ganze Mensch zugleich gezeugt und geschaffen ist (II 7), wird nun von Hayd als „vorläufiger Vermittlungsversuch" (II 13) des weiteren entwickelt.

Jedes neue Menschengebilde, das anfangs seinem Wesen nach aus einem Leibe und einer (nicht geistigen) Seele zusammengesetzt ist, entsteht in folgender Weise. Der Act der elterlichen Zeugung bewirkt, daß die in der Keimzelle noch schlummernde Thätigkeit erregt und entbunden wird. Durch diese Lebensthätigkeit (der Seele) entsteht und bildet sich der Leib. Die Seele selbst aber entsteht durch schöpferische Thätigkeit Gottes. Gibt man diesem Vorgange die richtige Deutung, so zeigt sich, daß „jeder Mensch zugleich ein Kind seiner Eltern und ein Geschöpf Gottes ist, und zwar nicht halb (der Seele nach) dieses, und halb (dem Leibe nach) jenes, sondern ganz das eine und ganz das andere" (II 17). Freilich die elterliche Zeugung verursacht eigentlich nichts, sie ist blos die letzte Bedingung und die veranlassende Ursache, daß ein neues Wesen sich bilden kann. Eben dadurch sind die Eltern aber Erzeuger des neuen Wesens, wie der Gärtner, der einen Samen in die Erde legt und veranlaßt, daß eine neue Pflanze wächst, „Erzeuger der Pflanze wäre, wenn er selbst eine Pflanze wäre und den Samen aus sich selber nähme" (II 16). Die elterliche Zeugung ist aber nur unter Voraussetzung des göttlichen Schöpfungsactes möglich; und auch alles durch Zeugung Entstehende verdankt sein Dasein in letzter Instanz Gott dem Schöpfer. So ist also jedes Menschenwesen seinem ganzen Sein nach ebenso von den Eltern gezeugt wie von Gott geschaffen (II 17). Allerdings versteht man unter dem ganzen Menschen blos Leib und Seele, nicht auch den Geist. Die Seele nämlich ist zwar (nicht actu, aber potentia) vernünftige, intellective Seele, sie ist aber noch nicht Geist, „sondern nur die Möglichkeit dazu, d. h. sie kann Geist werden, wenn nichts dazwischen kommt" (II 15). Gehörte aber zum ganzen Menschen auch der Geist, so müßte man gestehen, daß nicht der ganze Mensch gezeugt wird, wie er auch nicht geschaffen wird. „Denn der Geist hat weder Vater noch Mutter," wie er auch „nicht unmittelbar

durch Schöpfung gesetzt wird" (II 20). Was ist der Geist und wie entsteht er? Der Geist ist der Act, durch welchen die Vernunft sich selber denkt, oder der Act, in welchem die Vernunft zugleich Subject und Object wird (I 16), er entsteht also „durch die eigene und zwar freie Thätigkeit der Seele selbst" (II 20).

Die eben dargelegte Theorie trägt Hayd ohne jegliche Begründung vor, wie er auch entgegenstehende Auffassungen, wahre und falsche, ohne Beweis kurzweg verurtheilt. Den Beweis für seinen eigenen Standpunkt werden wohl die vielen in den Anmerkungen beigebrachten Citate ersetzen sollen, die Hayd, auch hierin seinem Lehrer Rosenkrantz folgend, aus der peripatetischen, patristischen und scholastischen Literatur mit großer Emsigkeit zusammengetragen hat, Citate, die dem Wortlaute nach anscheinend den Gedanken Hayds wiedergeben, im Zusammenhange aber, aus dem sie gerissen wurden, und im Sinne des Schriftstellers, dem sie entnommen sind, in der Regel das gerade Gegentheil ausdrücken.

Wenn ich mir über vorstehende Theorie an dieser Stelle einige Bemerkungen gestatte, so kann dabei meine Absicht nicht dahin gehen, Prof. Hayd von der Unhaltbarkeit seiner Anschauungen zu überzeugen. Die philosophische Richtung Hayds ist so grundverschieden von jener der christlichen Philosophie, daß eine erfolgreiche Auseinandersetzung vorher eine Verständigung über die ersten Grundlagen der Speculation erheischte. Ich möchte nur die Leser der Hayd'schen Schriften auf den philosophischen Standpunkt des Verfassers aufmerksam machen, auf daß sie sich nicht irre leiten lassen.

Indes darüber kann ich mein Befremden doch nicht ganz unterdrücken, daß Hayd es unterlassen hat, den untrüglichen Prüfstein der katholischen Dogmatik an seine philosophischen Theorien anzulegen. Für den christlichen Philosophen kann es ja keinem Zweifel unterliegen, daß jede Speculation auf Irrwegen geht, die zur Erklärung der christlichen Dogmen sich nicht verwenden läßt, zumal aber dann, wenn sie mit denselben nicht in Einklang gebracht werden kann. Daß nun nach Hayds Begriffen die Unsterblichkeit der Seele preisgegeben werden muß, wird sich weiter unten zeigen; wie soll aber Hayds Erklärung der Geistigkeit der menschlichen Seele und der Persönlichkeit des Menschen mit den christologischen Dogmen zusammenstimmen? Wenn die Persönlichkeit in dem Acte besteht, durch welchen die vernünftige Seele sich selbst erfaßt, wie will Hayd der Folgerung entgehen, daß dann in Christus außer der göttlichen auch die menschliche Person gesetzt werde? Oder will

er behaupten, daß die Seele Christi nicht zum Selbstbewußtsein gekommen? Wirklich lehrt er, „als Persönlichkeit gehöre der Geist nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur, sondern ist, weil die Seele durch ihre freie Thätigkeit und ihre Erhebung zum Geiste die Natur überschreitet, allerdings etwas Uebernatürliches (!), zur Seele als solcher Hinzukommendes" (II 20). Ganz gewiß, „die Persönlichkeit des Geistes" gehört nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur; aber eine Seele, deren Natur geistig ist, und zwar nicht dem Vermögen und der Möglichkeit nach, sondern thatsächlich und wirklich, eine mit dem Leibe zu einer Wesenheit vereinigte Geistseele, gehört sicher zur Vollständigkeit der menschlichen Natur. Wer nun mit Hayd die Geistigkeit der Seele und die Persönlichkeit des Menschen (die menschliche Seele wird nie persönlich) vermengt, der muß sich wohl oder übel zu einer der zwei Alternativen bequemen, in Christus entweder eine menschliche Person oder eine blos sinnliche Seele (auch mit der Anlage geistig zu werden) und folglich eine unvollständige Menschennatur zu setzen. Daß zur Vollständigkeit der menschlichen Natur eine sinnliche Seele mit der Anlage zur Geistigkeit nicht hinreicht, ist nach der dogmatischen Christologie nicht zweifelhaft. All diese Lehrpunkte sind in letzter Zeit gegen Günther, Rosmini u. a. so oft und eingehend bewiesen worden, daß ein längeres Verweilen dabei überflüssig ist[1]).

Der Geist ist nicht Erscheinung, sondern Substanz. Die gewöhnliche Denk- und Redeweise des gesunden Sinnes läßt gar keinen Zweifel darüber entstehen, daß das Wort Geist ein substanzielles, in sich und für sich bestehendes Wesen bezeichnet. Wie das Wort Körper eine materielle, so bedeutet das ihm conträr entgegengesetzte Wort Geist eine immaterielle Substanz[2]). Der Bedeutung des Wortes und dem Begriffe, den dieses ausdrückt, entspricht auch ganz genau die Wirklichkeit. Der wesentliche Unterschied zwischen der Thierseele und dem menschlichen Geiste besteht eben darin, daß jene nicht subsistierend, dieser aber subsistierend ist. Die Subsistenz ist aber eine Eigenschaft substanzieller Wesen, der zufolge diese für sich, unabhängig vom Stoffe und außer dem Stoffe, sein und wirken können. Wie es demnach unmöglich ist, daß eine Erscheinung, ein Accidens, je subsistieren kann, so muß jedes subsistierende Wesen

---

[1]) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 3 n. 63 ff. [2]) Freilich denkt H. auch über den Körper anders: „Daß der Leib nur Erscheinung der Seele ist, ist klar, da er nur durch sie besteht und getrennt von ihr vergeht" (II 44).

Substanz sein. Ist der menschliche Geist ein subsistierendes Wesen, so ist er naturnothwendig Substanz. Hayd betont zwar nachdrücklich (II 44), daß der Geist es sei, durch welchen der Mensch vom Thiere sich unterscheidet, und daß der Geist nichts sachlich von der Seele Verschiedenes sei; degradiert ihn als solchen aber doch zu einer Erscheinung der Seele und zu einem Accidens, indem er ihn durch die eigene Erkenntnis-Thätigkeit der Seele entstehen läßt und folglich als Act und Bethätigung der Seele auffaßt. Es ist überhaupt undenkbar, daß der Geist Erscheinung und Thätigkeit sei. Ist der Geist, wie Hayd sagt (II 44), „das Denkende im Menschen und dasjenige, wodurch sich dieser vom Thiere, das doch auch eine Seele hat, nicht blos dem Grade nach, sondern wesentlich unterscheidet," ist er demnach ein Princip, das geistiger Thätigkeiten fähig ist, so kann dieses Princip freilich zunächst ein Accidens, ein Vermögen sein, es muß in diesem Falle aber einen Träger haben, und zwar einen Träger, der geistige Substanz ist. Es macht dem Scharfsinne Kants wenig Ehre, daß er daran zweifeln konnte, ob die menschliche Seele Substanz sei. Ist sie Princip und Träger geistiger Fähigkeiten, so ist sie vom Körper, der für immaterielle Eigenschaften nicht empfänglich ist, wesentlich verschieden und muß, als letzter Träger von Accidenzen, Substanz sein.

Die menschliche Seele müßte Geist sein, bevor sie Geist wird; und wenn sie es nicht schon wäre, könnte sie es auch nimmer werden. Die Seele ist das gemeinschaftliche Princip der sinnlichen und geistigen Thätigkeit des Menschen (I 8). Dieses Princip wird (I 9) auch das gemeinsame „Vermögen" derselben Thätigkeiten genannt. Weil Hayd mit so großem Nachdrucke betont, daß die Vermögen vom Wesen der Seele nicht verschieden seien (I 10), wendet er diese sonst ungewöhnliche Redeweise an, um den realen Unterschied der Vermögen der Seele von ihrem Wesen auszuschließen. Wir haben uns also die Seele als ein substanzielles Vermögen zu denken, d. h. als eine Substanz, die sinnliche und geistige Thätigkeiten hervorzubringen vermag. Ein Princip aber, das geistige Thätigkeiten zu setzen vermag, gleichviel ob es ein substanzielles ist, wie die menschliche Seele, oder ein accidentelles, wie im thomistischen Systeme die Vernunft und der Wille, muß selbst geistiger Natur sein. Denn man kann die Thätigkeit zum Principe, von dem sie ausgeht, in keinem anderen Verhältnisse denken, als in dem der Wirkung zur Ursache. Es braucht nun freilich die Vollkommenheit der Ursache sich nicht in ihrem ganzen

Umfange in der Wirkung wiederzufinden; aber die Vollkommenheit der Wirkung muß ganz in der Ursache vorhanden sein. Wie man also aus den sinnlichen Thätigkeiten des Thieres mit Recht folgert, daß das Princip derselben, die Thierseele, sinnlicher Natur sei, weil in der Thätigkeit die Natur des thätigen Princips sich offenbart; so muß man aus den geistigen Thätigkeiten, welche die menschliche Seele zu setzen vermag, nothwendig auf ein geistiges Princip schließen.

Ueberdies ist die Thätigkeit, durch welche die menschliche Seele sich nach Hayd zur Geistigkeit vervollkommnen soll, die Selbsterkenntnis oder das Selbstbewußtsein. Von jeher hat die christliche Philosophie aus dem Selbstbewußtsein den überzeugendsten Beweis für die Geistigkeit der menschlichen Seele geführt. Nicht in dem Sinne, als bestünde die Geistigkeit im Acte des Selbstbewußtseins; sie schloß vielmehr so: nur ein geistiges Princip ist des Selbstbewußtseins fähig. Mit vollem Rechte. Denn im Acte des Selbstbewußtseins ist das erkennende Subject zugleich das erkannte Object. Es muß also, damit diese Erkenntnis zustande kommen kann, die Seele als Object auf sich selbst als Subject des Erkennens einwirken und dieses in sich erzeugen können. Das ist aber bei materiellen Wesen nicht möglich. Denn bei einem materiellen Princip kann wohl ein Theil desselben auf den andern einwirken, aber nimmer kann es sich selbst seinem ganzen Wesen nach zur Thätigkeit bestimmen. Besitzt also die menschliche Seele die Fähigkeit sich selbst zu erkennen, so muß sie von der Materie frei und in ihrem Wirken von derselben unabhängig sein. In der Freiheit und Unabhängigkeit von der Materie und in der dadurch bedingten Einfachheit des Wesens besteht aber eben die Geistigkeit der Seele. Gibt also Hayd der menschlichen Seele das Vermögen der Selbsterkenntnis, so macht er sie eben dadurch zu einer geistigen Natur[1]).

In der That, wäre die menschliche Seele nicht von vornherein Geist, so könnte sie es auch gar nie werden. Zwischen einer geistigen und nichtgeistigen (sinnlichen) Natur besteht ein qualitativer Unterschied; es könnte daher die menschliche Seele nur durch Veränderung ihres nichtgeistigen Wesens in eine geistige Natur Geist werden. Allein nur eine aus Wesenstheilen zusammengesetzte Natur

---

[1]) Der Beweis hat auch dann seine volle Gültigkeit, wenn man mit dem hl. Thomas die geistigen Vermögen der Seele von ihrem Wesen reell verschieden sein läßt. Weil aber Hayd gegen diese Verschiedenheit sich nachdrücklich ausspricht, ist es nicht nöthig, diese Seite des Beweises weiter zu entwickeln. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit 2 n. 799.

kann eine Wesens-Veränderung erleiden. Eine wesentlich einfache Natur kann wohl vernichtet werden, sie kann auch außerwesentliche Veränderungen an sich erfahren; aber nie in eine andere Natur verwandelt werden. Nur deshalb kann es in der Natur ein wahres Entstehen und Vergehen geben, weil die Körper aus Stoff und Form bestehen. Es ist also der Ursprung des Geistes im Sinne Hayds ein Ding der Unmöglichkeit.

Allerdings sagt Hayd, die Seele hat das Vermögen Geist zu werden; sie ist es nicht, aber sie kann es werden (II 15). Allein abgesehen davon, daß ein derartiges Vermögen in einer nicht geistigen Natur undenkbar ist (sie müßte das Vermögen haben sich selbst zu vernichten, um sich als geistige Natur wieder erstehen zu lassen) — frage ich: was kann dieses Vermögen leisten? Im besten Falle kann es eine Lebensäußerung, einen Lebensact hervorbringen. Dieser Act kann die Seele afficieren, vervollkommnen, accidentell verändern, wie die Farbe den Körper afficiert und verändert, er kann aber die Natur des Vermögens oder Princips, aus dem er entspringt, so wenig verändern, als die Farbe die Natur des Körpers zu ändern vermag.

Aber Gott kann den Geist durch seine schöpferische Thätigkeit hervorbringen. In der That führt Hayd den Ursprung des Geistes auf das schöpferische Wirken Gottes zurück. Er kann aber von einem schöpferischen Wirken in unserem Falle nur dann sprechen, wenn er die Mitwirkung Gottes mit der Bethätigung der Geschöpfe, den sog. concursus universalis, und das eigentliche Schaffen, die creatio, verwechselt. Die Erschaffung des Geistes im eigentlichen Sinne, die ein Lehrpunkt der christlichen Philosophie ist, kann in Hayds Theorie nicht stattfinden. Wäre der Geist geschaffen, dann müßte er Substanz und von der Seele, die Hayd dem Geiste vorhergehen läßt, reell verschieden sein, und jene könnte zum Entstehen des Geistes nichts beitragen. Was in seinem Entstehen irgendwie von einer zweiten Ursache bedingt ist, kann nicht geschaffen sein. Wie also Hayd die menschliche Seele nur dadurch kann gezeugt werden lassen, daß er den gewöhnlichen Begriff der Zeugung ändert, so kann er sie auch nur dadurch geschaffen sein lassen, daß er den Begriff der Schöpfung fälscht.

Aus diesen Erklärungen ergibt sich aber auch, daß der Geist, wenn er Act eines Vermögens, wenn er Erscheinung und nicht Substanz wäre, auch gar nicht unsterblich sein könnte. Es ist der Erscheinung eigen zu entstehen und zu vergehen, sie ist von Natur

der Veränderung unterworfen. Ist ferner das erscheinende Wesen von Haus aus nicht unsterblich, so kann es viel weniger dessen Erscheinung sein; diese muß nothwendiger Weise mit dem erscheinenden Wesen untergehen. Ist nun in der Hayd'schen Theorie das erscheinende Wesen, d. i. die menschliche Seele bevor sie Geist geworden ist, unsterblich? Mit anderen Worten ausgedrückt: Ist die Seele, bevor sie Geist geworden ist, ihrem Sein nach vom Stoffe frei? kann sie unabhängig vom Stoffe wirken? ist sie ein subsistierendes Wesen? „Der Geist", sagt Hayd, „ist dasjenige im Menschen, wodurch sich dieser vom Thiere, das doch auch eine Seele hat, nicht blos dem Grade nach, sondern wesentlich unterscheidet" (II 44). Ist also die Seele, die noch nicht Geist geworden ist, von der Thierseele nicht wesentlich verschieden, also blos sinnliche Seele, so ist ihr Sein und Wirken vom Stoffe nicht unabhängig, sie ist nicht unsterblich. Wirklich hat sie nach Hayd, bevor sie Geist geworden ist, noch keine Subsistenz, diese gewinnt sie erst durch ihre Erhebung zum Geiste (II 15), sie ist also auch nicht unsterblich. Ist nach all dem das Wesen nicht unsterblich, so kann es die Erscheinung des Wesens auch nicht sein. Die Bethätigung, durch welche jenes erscheint, kann es aber auch nicht unsterblich machen, weil dieselbe die Natur des Wesens nicht ändern kann. Man bemüht sich also umsonst, in der Hayd'schen Theorie die Unsterblichkeit der Seele zu retten[1]). Freilich ist die Seele nach Hayd geistiger Thätigkeiten fähig, sie kann denken und wollen und sogar sich selbst erkennen; sie muß demnach auch unsterblich genannt werden. Dann ist sie aber auch schon Geist, bevor sie Geist geworden ist. Das heißt aber nichts anderes als: Wie Hayd die Geistigkeit, so kann er auch die Unsterblichkeit der Seele nicht nachweisen, ohne sich in unlösbare Widersprüche zu verwickeln.

---

[1]) Der hl. Thomas zieht aus einer ähnlichen Lehre mittelalterlicher Peripatetiker ganz dieselbe Folgerung. In der theologischen Summa schreibt er: „Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima, quae primo fuit sensitiva . . fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, deforis illustrantis. . Sed hoc stare non potest. . Quarto quia aut id, quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens, et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis, et sic ex necessitate sequitur, *quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore;* quod est impossibile. I q. 118 a. 2 ad 2. Vgl. auch c. Gent. l. II c. 89, wo der heilige Lehrer denselben Gegenstand behandelt.

Hayd, Rosmini und das Concil von Vienne vom Jahre 1311. Die Theorie Hayds über den Ursprung der Seele hat in ihrem Kernpunkte unverkennbare Aehnlichkeit mit der diesbezüglichen Lehre Rosminis. Hier wie dort entsteht der Geist durch einen Act des menschlichen Erkennens. Nach Rosmini ist die menschliche Seele von Natur aus sinnliche Seele und wird zur Geistseele gesteigert in dem Augenblicke, wo ihr durch einen Act des Erkennens die Anschauung des Seins zu theil wird[1]). Nach Hayd ist die Seele anfänglich noch nicht Geist, wird aber Geist durch den Act des Erkennens (und Wollens!), in dem sie zum Selbstbewußtsein erwacht. Die schiefe Stellung, in die Hayd durch diese Lehre mit dem Concil von Vienne geräth, theilt er mit dem ontologistisch denkenden Philosophen von Roveredo.

Die dogmatische Bestimmung des Concils von Vienne, die hierher gehört, lautet so: quisquis asserere . . praesumserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus. Man hat bislang über den eigentlichen Sinn und die Tragweite dieser Concilsentscheidung, welche durch eine irrthümliche Lehre des Franziscaners Paulus Olivi veranlaßt wurde, gezweifelt und viel gestritten. Seitdem P. Ehrle die Documente zur Vorgeschichte des Concils von Vienne aufgefunden und veröffentlicht hat[2]), ist man über die Lehre Olivis genau unterrichtet, und darnach ist nun auch der eigentliche Sinn und die Bedeutung der Concilsentscheidung zu bestimmen. Diesen Punkt eingehend zu erörtern, würde zu weit führen und ist für unseren Zweck auch nicht nöthig. Denn so viel ist ohne weiteres sicher, daß das Concil das Verhältnis des geistigen Theiles der menschlichen Seele zum Körper bestimmen und vor irrigen Auffassungen sicher stellen wollte. Olivi glaubte nämlich, zumal aus dogmatischen Gründen, gerade das in Abrede stellen zu müssen, daß die Seele ihrem geistigen Theile nach Form des Körpers sei und lehrte, daß derselbe nicht

---

[1]) Von den 40 durch Decret vom 14. December 1887 verurtheilten Sätzen Rosminis lautet der 20.: Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum procedere; und der 21.: Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale. [2]) Vgl. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) und 3 (1887).

unmittelbar für sich, sondern nur mittelbar, durch die sinnliche Seele, den Körper informiere[1]). Ich untersuche jetzt nicht, ob sich Olivi den geistigen Theil der Seele als etwas vom sinnlichen reell Verschiedenes gedacht, oder nicht. Dieser Lehre Olivis gegenüber setzte nun das Concil ein für allemal fest, daß die Seele ihrem geistigen Theile nach (der ja nicht etwas von der sinnlichen Seele Verschiedenes ist, sondern mit dieser eine einfache ungetheilte Substanz ausmacht), die Geistseele, unmittelbar durch sich selbst ihrem ganzen Wesen nach bestimmendes und belebendes Princip des Körpers sei. Aus dieser Concilsdefinition ergibt sich nun zunächst, daß der Geist nicht Erscheinung und Bethätigung, überhaupt nichts Accidentelles sein könne, sondern Substanz sein müsse, denn Wesens- und Lebensform kann nur ein substanzielles Princip sein. Sodann ergibt sich, daß diese geistige Substanz nicht reiner Geist, sondern zugleich Seele, d. h. von Natur zur Vereinigung mit dem Leibe als dessen bestimmendes und belebendes Princip angelegt sei; und endlich daß diese Geistseele als formelles Princip mit dem Körper als materiellem Princip das menschliche Sein und Wesen ausmache.

Daraus ist aber auch klar, daß es dem christlichen Philosophen nicht frei steht, „scholastische Begriffe“ willkürlich „preiszugeben“. In der Erklärung des Wechselverhältnisses zwischen Leib und Seele kann er der Begriffe von Materie und Form, wie sie von der mittelalterlichen Scholastik fixiert wurden, nicht entbehren.

Hayd ist zwar der Meinung, daß mit seinem „Vermittlungsversuche“ beide Parteien zufrieden sein könnten; es wird ihm aber ergehen, wie allen Versuchen dieser Art, daß beide Parteien denselben mit aller Entschiedenheit ablehnen. Indes das Irrthümliche der Hayd'schen Speculation liegt tiefer. In der Naturerklärung huldiget Hayd einem verwerflichen Dynamismus, der die Körper aus geistigen Elementen oder Kräften entstehen läßt (II 31 f.); und fragen wir, was die menschliche Seele an sich sei, so erfahren wir, daß sie die Einheit der Grundkräfte der Natur sei und somit wesentlich aus denselben geistigen Kräften bestehe, wie die Körper. Und fragen wir weiter, was diese Kräfte seien und woher sie kommen, so sagt uns Hayd, sie seien an sich etwas rein Ideelles, nicht von uns, sondern von Gott Gedachtes (II 37); sie sind nicht geschaffene,

[1]) Item docuit, quod anima rationalis non est forma corporis humani per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam. L. c. 2 (1886) 369.



sondern schöpferische Kräfte, die zugleich die constitutiven Elemente der Dinge selbst bilden und als solche die Ursache der erscheinenden Dinge sind (II 53). Denn die Kräfte der Natur, die an sich nichts anderes sind als die schöpferischen Mächte des absoluten Geistes, bringen die verschiedenen Naturdinge hervor. Diese sind aber nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen der schaffenden Thätigkeit Gottes d. h. der schöpferischen Ideen oder Mächte des absoluten Geistes (II 55). Daß das Rosenkrantz'sche System an einem schlecht verhüllten Pantheismus krankt, ist längst anerkannt[1]); daß Hayd denselben nicht abgestreift hat, dürfte sich aus diesen flüchtigen Andeutungen ergeben. Sind die Naturdinge nicht Substanzen, haben sie an sich und für sich kein Sein, dann haben sie gar kein wahres Sein, sondern sind entweder trügerischer Schein, oder Erscheinungen des einen wahren Seins, das ihnen als schöpferische Idee zu Grunde liegt, sie sind Erscheinungen des göttlichen Wesens.

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 3 (1870) 345 ff.

Recensionen.

Johann Kepler, und die großen kirchlichen Streitfragen seiner Zeit von Dr. Leopold Schuster, Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität in Graz. Graz, U. Mosers Buchhandlung, 1888.

Dieses interessante und gediegene Werk bietet Prof. L. Schuster der gelehrten Welt als die Frucht einer „Kepler-Studie“. Die verdienstliche Arbeit wäre vielleicht gar nicht unternommen worden, wenn nicht die neuere ausgezeichnete Gesammt-Ausgabe der Werke Keplers von C. Fritsch eine so große Bequemlichkeit geboten hätte, über das Leben und Wirken Keplers gründliche Studien zu machen.

Kepler wird uns hier nicht unter allseitiger Beleuchtung vorgeführt, und speciell blieben seine grundlegenden astronomischen Forschungen ausgeschlossen. Dieser Theil der Thätigkeit Keplers, welcher seine ganze Größe und Berühmtheit begründet, ist bereits von seinen gelehrten Fachgenossen vielfach und trefflich dargestellt worden. Es sind vielmehr andere Fragen hier in Betracht gezogen, welche die damalige Zeit mächtig bewegten, und welche entweder rein kirchlicher Natur waren oder doch durch begleitende Umstände diesen Charakter bekamen, und bei denen Kepler wohl auch betheiligt war, ohne aber Begründer und Führer zu sein. Im Titel der Schrift werden diese Fragen im Gegensatz zu den rein wissenschaftlichen als „die großen kirchlichen Fragen“ bezeichnet.

Diese Fragen sind 1. die Gregorianische Kalender-Verbesserung, 2. das Kopernikanische Welt-System, und 3. die Glaubens-Streitigkeiten. Die Art, wie Kepler sich bei diesen Fragen betheiligte, bildet den eigentlichen Gegenstand dieses Werkes.

Eine kurze interessante Lebensbeschreibung wie auch ein vollständiges Verzeichnis aller Werke Keplers wird vorausgeschickt. Man gewinnt schon aus dieser Einleitung die Ueberzeugung, daß Kepler

ein Mann von tief religiösem Gemüth, und zugleich auch eine sehr speculativ angelegte Natur war. Zum Glück für die Wissenschaft wurde seine Neigung zur Speculation durch die nothgedrungene Beschäftigung mit einer empirischen Wissenschaft und die darin sich ergebende Controle der Theorien durch die Beobachtungen in die rechte Bahn gelenkt. Von großem Vortheil war für ihn in dieser Hinsicht der Umgang mit dem großen Beobachter Tycho de Brahe. Ohne diese providentielle Fügung würde Kepler muthmaßlich einer von den vielen Gelehrten geworden sein, welche durch Speculation gewisse Theorien herstellen, und dann ihre Kraft aufzehren in dem Bemühen, die Welt und ihre Erscheinungen nach diesen Theorien zurechtzulegen. So aber schuf Kepler vorher ein großes Material von Beobachtungen, und ein noch weit größeres kam durch eine besondere merkwürdige Fügung in seine Hände. Darauf gestützt fand er dann die wahren Naturgesetze, durch welche sein Name unsterblich wurde.

Die Frage der Kalenderverbesserung war an sich keine kirchliche; allein zwei Umstände gaben ihr diesen Charakter, erstens daß sie in inniger Beziehung zur Bestimmung des Osterfestes stand, und dann, daß die Päpste sie in die Hand nahmen. Das Verfahren Gregors XIII, der diese Angelegenheit definitiv zum Abschlusse brachte, war hiebei über jeden Tadel erhaben; die Reform des Kalenders selbst war auch sachlich ganz richtig, und allen billigen Anforderungen vollauf genügend. Trotzdem fand die Kalenderverbesserung doch von vielen Seiten sehr heftigen Widerspruch. In protestantischen Ländern machte man sofort eine religiöse Frage aus derselben, obgleich Luther selbst schon gesagt hatte, daß diese Frage gar nicht eine religiöse sei. Auch selbst in katholischen Ländern entstanden Schwierigkeiten; und erst nachdem der Termin für die Auslassung der zehn Tage einigemale verschoben worden war, gelang es den verbesserten Kalender in allen katholischen Ländern einzuführen. Von protestantischer Seite dagegen kamen auch noch positiv heftige Angriffe, welche gewöhnlich mit rohen Ausfällen gegen den Papst untermischt waren. Viele ruhiger denkende Protestanten indes stellten sich auf Seite des Papstes. Unter diesen war Tycho und auch unser Kepler. Der Verfasser führt aus drei Werken Keplers die wichtigeren der sehr vernünftigen Ausführungen desselben an. Kepler zeigt sich darin sehr energisch; er dringt in seine Glaubensgenossen, und klagt die protestantischen Fürsten an, daß sie einer so nützlichen Aenderung widerstrebten. Den Angriffen der Protestanten entsprechend, vertheidigt er die Kalenderverbesserung sowohl in wissenschaftlicher als auch in politischer und kirchlicher Beziehung. Die Bemerkungen Keplers sind durchaus richtig und sehr instructiv für das ganze Kalenderwesen. Nur in einem Punkt weicht

Keplers Ansicht von der Gregorianischen Reform ab. Er meint nämlich, daß es besser wäre, wenn der Oster-Vollmond nicht nach dem Cyklus der Epakten, sondern nach genauen astronomischen Rechnungen festgesetzt würde. Dieser Vorschlag enthielt nicht eine wirkliche Verbesserung, und war auch von der Commission der Kalenderverbesserung bereits verhandelt und absichtlich verworfen worden. Eine ganz genaue Vorausberechnung des Oster-Vollmondes war nämlich damals und blieb noch für lange Zeit ein Ding der Unmöglichkeit; und überdies ist die vorliegende Frage auch gar nicht fähig nach astronomischer Genauigkeit entschieden zu werden, schon aus dem einfachen Grunde, weil die Ortszeiten in verschiedenen Weltgegenden so stark von einander abweichen. Dennoch hatte der Vorschlag die Wirkung, daß die Protestanten nach einer solchen Abänderung allmählich der Reform beitraten. Allein in praxi haben sie dann doch diese Abänderung wieder fallen lassen, und befolgen vollständig die Vorschriften der Gregorianischen Verbesserung.

Für die zweite der zu behandelnden Fragen wird, wie bei der obigen, eine kurze geschichtliche Einleitung vorausgeschickt über Kopernikus und die von ihm bewirkte Reform der astronomischen Grundanschauungen. Das Kopernikanische System wird kurz auseinandergesetzt, und dann die Aufregung beschrieben, welche dasselbe in der Welt der Gelehrten hervorrief. Widersprüche kamen von allen Seiten, von Philosophen, Physikern, Astrologen ꝛc. Und viele, welche im Grund dem System beistimmten, wagten auch nicht, dasselbe öffentlich gutzuheißen, wie zB. Keplers hochverehrter Lehrer Mästlin in Tübingen. Besonders heftig aber war der Widerspruch von Seite der Theologen und namentlich der protestantischen. Luther selbst war mit einer Heftigkeit gegen Kopernikus aufgetreten, welche alles in Schatten stellt, was gegen Galilei in Rom geschehen ist. Die katholischen Theologen hielten wohl auch am Alten fest, aber sie waren doch weit toleranter; und obgleich das neue System in Rom sehr wohl bekannt war, ließ man dasselbe doch ganz unbehindert gewähren, bis erst durch Galileis heftiges und verletzendes Auftreten ein vermeintlicher Conflict mit der heiligen Schrift wachgerufen wurde. Sehr lehrreich ist, was in dieser Hinsicht der Verfasser an Aussprüchen von früheren Theologen und Kirchenlehrern beibringt.

Kepler nun war ein entschiedener Anhänger des Kopernikanischen Systems. Nicht nur machte er daraus nie ein Hehl, sondern er stellte sich noch die Aufgabe, bessere und strengere Beweise für die Richtigkeit desselben aufzubringen. Der Mangel an solchen Beweisen war nämlich die Hauptursache der gewaltigen Widersprüche; und weder die allgemeine Anfeindung des Systems, noch auch der ganze Galilei-Streit in Italien wäre je entbrannt, wenn wirkliche

Beweise für die Wahrheit des Systems wären vorgebracht worden. Kepler fühlte dies sogleich heraus und suchte nun nach Kräften die Lücke auszufüllen. Er glaubte auch schon im Jahre 1595 einen solchen kräftigen Beweis gefunden zu haben. Derselbe war aber, der damals noch vorwiegenden Geistesrichtung Keplers entsprechend, stark mit einem gewissen naturwissenschaftlichen Mysticismus verquickt. Nachdem er ihn in seinem Prodromus vorläufig veröffentlicht hatte, entwickelte er ihn vollständiger in einem Werk, welches er auch Mysterium cosmographicum benannte. Der Beweis, welcher Kepler eine unbeschreibliche Freude machte, beruht darauf, daß die Reihenfolge der Entfernungen der Planeten — die Erde als solchen mit inbegriffen — von der Sonne eine numerische Reihe bildete, welche durch die fünf regulären Körper der Stereometrie bei successivem Ineinander-Beschreiben bestimmt wird, und sonach auf einem aprioristischen idealen Grunde beruht. Da die Erde sich in diese Reihe fügt ganz wie die andern Planeten, so war damit erwiesen, daß sie auch ein solcher Planet sei und folglich wie diese um die Sonne sich bewege.

Durch diese seine Arbeiten kam Kepler auch in Correspondenz mit Galilei; und der Verfasser stellt es als wahrscheinlich dar, daß vielleicht Galilei nicht so entschieden aufgetreten sein würde, wenn ihn nicht Kepler eben dazu ermuthigt hätte.

Der glänzende Beweis Keplers erwies sich sachlich als ein Irrlicht, wie so viele andere Speculationen, welche die Gesetze der Natur a priori ermitteln wollen. Tycho machte Kepler darauf aufmerksam, und hauptsächlich durch ihn wurde Kepler in die rechte Bahn gelenkt, nämlich die Gesetze der Natur a posteriori aus den Beobachtungen abzuleiten und dabei der Speculation nur eine untergeordnete Mitwirkung zu gestatten. Diesen Grundsatz befolgte nun auch Kepler sofort als Gehilfe Tychos in Prag, indem er die Bewegungen des Mars gründlich studierte. Auf diesem Wege fand er denn auch seine drei berühmten Gesetze. In diesen nun — speciell im dritten — ist ein wirklicher Beweis für das Kopernikanische System enthalten; denn es zeigt sich da, daß ganz dasselbe Gesetz, welches alle Planeten der Sonne gegenüber befolgen, auch von der Erde absolut genau befolgt wird. Reiht sich sonach diese ganz in die Ordnung der Planeten, so ist sie auch ein solcher.

Sehr merkwürdig ist der 4. Abschnitt des 2. Capitels, woraus man ersieht, daß Kepler den protestantischen Theologen gegenüber eine ganz ähnliche Stellung hatte, wie Galilei den römischen Censoren gegenüber. Der Abschnitt seines Prodromus, in welchem er zeigte, daß das Kopernikanische System gar nicht gegen die heilige Schrift sei, wurde von jenen Theologen gänzlich gestrichen. Aber Kepler war sanftmüthiger als Galilei und ließ es sich ruhig ge-

fallen. Die Gründe aber, mit welchen Kepler jene Behauptung beweist, sind sehr richtig und schön durchgeführt; Kepler zeigt sich dabei als einen sehr guten Exegeten[1]). Was noch mehr für Kepler einnimmt, ist der religiöse Sinn, welchen er bei dieser Polemik, wie auch bei andern Gelegenheiten zeigt. In allem sucht er das Lob des Schöpfers zu finden; und wenn er gute Erfolge in seinen Studien hatte, unterläßt er nie, Gott dafür zu danken. Er thut auch den herrlichen Ausspruch, daß die ganze Astronomie nicht so viel werth sei, daß durch sie einem einzigen Christen in seinem Glauben Aergernis bereitet werde.

Von Interesse ist auch die Darstellung des Verhältnisses Keplers zum Index-Decret gegen Galilei von 1616, und sehr wohlthuend die ruhige versöhnliche Weise, wie er dasselbe auffaßt. Er findet darin nicht nur keinen Grund, die Kirche zu schmähen, sondern die ganze Schuld für das strenge Vorgehen schreibt er theils dem zu heftigen Auftreten Galileis und Foscarinis zu, theils den Astronomen selbst, welche noch keine triftigen Beweise für das neue System vorgebracht hätten.

Das 3. Capitel behandelt den eigentlich kirchlichen Standpunkt Keplers. Es werden da zunächst die hauptsächlichsten Vorgänge in der inneren Entwickelung des Protestantismus, welche auf Kepler eine Beziehung haben, dargestellt bis zur Abfassung der Concordienformel von 1577. Diese wird des näheren erklärt, wobei namentlich die Lehre von der wahren Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl, und von der Allgegenwart (Ubiquitas) des Leibes Christi hervorgehoben werden. Gerade diese beiden Lehrpunkte waren es nämlich, in welchen Kepler der Concordienformel nie beistimmte. Er kam hiedurch in eine eigenthümliche Stellung, indem er zur wahren Kirche gehören wollte, und doch keiner der bestehenden Confessionen gänzlich angehörte. Wahrscheinlich durch diese Lage gedrängt, legte er sich seine Glaubens-Anschauungen selbst zurecht, indem er das von den Reformatoren proclamierte Recht der freien Forschung und Auslegung der heiligen Schrift in vollem Ernst für sich in Anspruch nahm. Nach seiner Anschauungsweise war keine der bestehenden Kirchen die eigentliche Kirche, sondern alle sind nur P a r t e i e n der allgemeinen wahren Kirche, von welcher jede durch einige irrige Lehren abgewichen sei. Diese vermeintliche allgemeine Kirche nennt er die k a t h o l i s c h e, und in diesem Sinn bekennt er sich mehrmals als k a t h o l i s c h. Er wollte zwar immer der lutherischen Kirche angehören, indem er die Confessio Augustana festhielt; weil er aber jene beiden Lehrpunkte der Concordienformel

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 11 (1887) 1 ff.

nie annehmen wollte, wurde er von den streng lutherischen Theologen förmlich excommuniciert. Das schmerzte ihn sehr und er gab sich viele Mühe, diese Excommunication rückgängig zu machen. Aber alle Mühe war stets vergeblich; immer wurde er in sehr derben verletzenden Ausdrücken abgewiesen.

Diese Behandlung von Seite der lutherischen Kirche wegen des Mangels an Glauben gegen die offenbar unrichtige Ubiquitäts-Lehre hätte Kepler geraden Weges der katholischen Kirche zuführen sollen. Allein er that diesen Schritt nicht, vielleicht eben, weil er sich in seine selbstgemachte Anschauungsweise von der allgemeinen „katholischen" Kirche zu sehr eingelebt hatte, dann auch weil die von den Tübinger Theologen ihm beigebrachten Vorurtheile zu tief eingedrungen waren. Er hat sich indes nie zu verletzenden Ausdrücken gegen die katholische Kirche oder deren Einrichtungen wie geistliche Orden hinreißen lassen. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht die Darstellung des Verhaltens Keplers gegenüber der Regierungs-Commission, welche in Graz im Jahre 1600 behufs der Rekatholisierung eingesetzt wurde. Kepler scheint damals auf einige Zeit wirklich die Absicht gehabt zu haben, zur katholischen Kirche zurückzukehren.

Im persönlichen Verkehr hatte Kepler sehr viel mit Katholiken zu thun; sein Umgang mit ihnen war nicht nur anständig, sondern wirklich freundschaftlich und intim. Er stand sogar in freundschaftlichen Beziehungen mit mehreren Jesuiten; auch gegen die Gesellschaft Jesu selbst zeigte er nie eine Abneigung. Noch weniger hatte er je von Jesuiten etwas zu leiden, wie in vollkommen unwahrer Weise von mehreren Schriftstellern behauptet wird. Im Gegentheil erwiesen ihm die Jesuiten sehr wichtige Dienste; sie brachten ihn in Verbindung mit ausländischen Gelehrten, sie sprachen zu seinen Gunsten bei hochgestellten Katholiken; ja auch das erste Fernrohr, welches Kepler in die Hände bekam, war ein Geschenk der Jesuiten. Nie haben ihn die Jesuiten wegen seines Glaubens angefeindet; ja sie machten auch durch Jahrzehnte nie einen Versuch, ihn auch nur durch Ueberredung zur katholischen Kirche zu ziehen.

Erst im Jahre 1627 gab Kepler selbst dem P. Gulden S. J. Veranlassung, mit ihm ausführlich über religiöse Fragen zu correspondieren. Vielleicht wäre es damals gelungen, Kepler zu überzeugen, wenn P. Gulden dabei nicht, ohne es zu wollen, Kepler verletzt hätte. Derselbe wollte nämlich die Antwort auf Keplers Schreiben theologisch recht gründlich ausführen, und ließ sie deshalb von einem andern Pater, der ein tüchtiger Theologe war, abfassen. Kepler fühlte sich dadurch verletzt, daß seine freundschaftlichen Briefe einem Andern mitgetheilt und zur Beantwortung einem ihm unbekannten Ersatzmann übergeben wurden. Er antwortete denn auch sehr

rasch, und vielleicht eben deshalb sehr heftig. Dadurch wurde die Correspondenz ganz abgebrochen. Auch ähnliche Versuche, welche bald nachher P. Curtius machte, blieben ohne Erfolg.

Aus den letzten Jahren Keplers wird nichts mehr berichtet, was von Wichtigkeit wäre. Er starb im Jahre 1630 zu Regensburg in Gegenwart des lutherischen Pastors dieser Stadt.

So viel über den Inhalt des Werkes.

Die Darstellung des Stoffes ist im ganzen recht anziehend. Doch ist der stets durchdringende Ton der des Geschichtsforschers, welcher vor allem dem objectiven Thatbestand nachgeht. Die Ausstattung ist, wie die Verlagswerke der Druckerei „Styria" überhaupt, recht gut.

Um auch einiges zu erwähnen, was zur größeren Vollkommenheit des Werkes noch zu wünschen gewesen wäre, so würde ein wenig Polemik bei diesem Gegenstand nicht nur der Darstellung mehr Interesse verliehen haben, sondern könnte durch die Sachlage selbst als geboten erscheinen. Da mehrere Schriftsteller über das Verhältnis Keplers zur katholischen Kirche und namentlich zu den Jesuiten die gröbsten Unwahrheiten ausgesprochen haben, so war es angezeigt, den betreffenden Schriften einige Aufmerksamkeit zuzuwenden, und die Lügenhaftigkeit der Anklagen im besondern nachzuweisen.

Vor etwa zwei Jahren erschien im „Grazer Volksblatt" eine lange Reihe von Artikeln über das Verhältnis Keplers zu den Jesuiten. Diese Artikel, höchst wahrscheinlich verfaßt von einem Mitgliede des Jesuitenordens, durch dessen anderweitige Publicationen das große Werk von Ch. Fritsch eine namhafte Vervollständigung erfahren hat, gingen später in die „Germania" über. Ohne Zweifel gewannen sie gerade durch das polemische Element an spannendem Interesse. Es hätte also wohl auch in dem Werke Schusters einiges in dieser Richtung geschehen können.

Ferner scheint es, daß bei der geschichtlichen Darstellung der Neuerung durch Kopernikus dessen Vorläufern allzuwenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Da diesem Abschnitt so viel Raum gestattet ward, so hätte auch jene Seite des Gegenstandes etwas mehr Beachtung verdient. Allerdings lag dies dem speziellen Zweck dieser Schrift ziemlich fern; allein es würde doch die Vollständigkeit der geschichtlichen Darstellung erhöht haben, ohne daß die Verdienste des Kopernikus dadurch beeinträchtigt worden wären.

Mariaschein in Böhmen. Carl Braun S. J.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von Dr. Valentin Thalhofer, päpstl. Hausprälat, Domdekan und Professor der Theologie in Eichstätt. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Erster Band. Freiburg, Herder, 1887. XIV, 917 S. 8°.

Welch ein Umschwung in der Behandlung dieser theologischen Disciplin seit fünfzig Jahren! Um von den minderwerthigen liturgischen Leistungen aus dem Anfang dieses Jahrhunderts abzusehen, braucht man nur die „Liturgik der christkatholischen Religion" von F. X. Schmid (1832 u. 1840) und das „Handbuch der katholischen Liturgik" von V. Thalhofer gegeneinanderzuhalten, um sich zu überzeugen, welchen Weg die liturgische Wissenschaft zu durchlaufen, welche Schwierigkeiten sie zu überwinden hatte, bis sie auf die jetzige Höhe sich emporgearbeitet. Der erfreuliche Fortschritt indes, den man in Deutschland, Italien, Frankreich und Belgien (Maier, Hartmann, Baldeschi, Martinucci, Bourbon, Falise, de Herdt u. a.) machte, war zuerst mehr ein praktischer, die Behandlung war mehr eine Casuistik der Liturgie, die sich auf die Darlegung des geltenden Rechtes beschränkte.

Da brach eine neue Bahn Abt Guéranger, dem das Verdienst zukommt, die historisch-wissenschaftliche Seite der Liturgik ins rechte Licht gestellt zu haben (Institutions liturgiques), während Bouix (De jure liturgico) die kirchenrechtliche Seite hervorhob. Aber es blieb noch manches zu thun.

Bei der Gewohnheit, die Behandlung dieser theologischen Disciplin in ausschließlich praktischen Anweisungen aufgehen zu lassen, Rubricistik zu treiben, wurde das Ansehen der Liturgie als solcher geschmälert, ein tieferes Eindringen in das Verständnis des Ganzen und Liebe zu derselben nicht gefördert. Es blieb die historisch-archäologische, und fast mehr noch die theologische Seite dieser Disciplin fast gänzlich unbeachtet.

Das mußte ernste Folgen haben. Man unterschätzte die heiligen Riten, deren hohe Bedeutung man nicht einsah; und da die Hochschätzung und Liebe fehlte, beobachtete man sie selten mit der erforderlichen Treue; man dachte nicht daran und verstand es nicht, sie dem Volke zu erklären und deren Schätze für Erbauung und Heiligung zu heben. Die Folge war, und sie dauert fort, daß die Gläubigen vielfach vom kirchlichen Cultus und dessen inhaltsvollen Ceremonien wenig mehr verstanden, und so die Theilnahme an der Feier des liturgischen Gottesdienstes abnahm, dagegen mehr und mehr Andachten nach persönlichem Gutdünken und Geschmack von eigener Erfindung an die Stelle des vom hl. Geiste geordneten liturgischen Dienstes sich eindrängten.

Es ist Thalhofers Verdienst, durch seine langjährigen anregenden Vorträge und durch seine schriftstellerischen Arbeiten auf diesem Gebiete, durch eine systematische Darstellung und Formulierung der Principien, sowie durch organische Gliederung des Stoffes, dieser theologischen Disciplin ihre Stellung zurückgegeben und sie in eine Theorie von hohem wissenschaftlichen Werth gefaßt zu haben. Diese didaktische Arbeit kommt doppelt gelegen zu einer Zeit, wo durch Probst, Krüll u. a. (wie zuvor Binterim) die positive und archäologisch-historische Seite dieser Disciplin bereits in hohem Maße entwickelt ist. So verspricht das rege Studium und der Fortschritt auf diesem in Deutschland lange vernachlässigten Felde in erfreulicher Weise allumfassend zu werden; ähnlich wie im 17. und 18. Jahrhundert, wo die herrlichen Werke eines Bona, Tommasi, Renaudot, Mabillon, Martene, Lebrun, Grancolas und Zaccaria erschienen.

Der vorliegende erste Band des Thalhofer'schen Werkes gibt zunächst eine umfangreiche „Einleitung", worin „Begriff, Stellung, Werth, Eintheilung, Quellen und Literatur der Liturgik" zu eingehender Darstellung kommen (S. 1—147). Der Verfasser theilt seinen umfangreichen Stoff in zwei Theile: allgemeine und specielle Liturgik (S. 30), wonach das Ganze in zwei Bänden abgeschlossen sein wird. Der mehr denn 900 Seiten umfassende erste Band behandelt die Theorie der Liturgik; ihre Grundlage und Formen: Worte, Handlungen, Sachen; Symbolik; dann Cultusstätte, liturgische Gefäße und Gewänder.

Das in diesem ersten Bande gebotene Material ist reich, die Behandlung desselben eine warme und weihevolle, und es werden die Candidaten der Theologie und die Priester hier mit vollen Schalen schöpfen und sich Liebe und heilige Begeisterung für ihr Priester- und Hirtenamt, tiefe Ehrfurcht vor den geheimnisvollen Riten der Kirche holen, die der Priester zu vollziehen und deren hohe Bedeutung er durch Wort und Beispiel Andern zu erklären hat. Es wird eine Fülle von lichtvollen Gedanken entwickelt, so daß man sich immer wieder in das schöne Buch vertiefen möchte.

Nach diesen empfehlenden Worten, deren übrigens das herrliche Buch kaum bedarf, sei es uns verstattet, einige Punkte hervorzuheben, welche bei der wohl bald erfolgenden zweiten Auflage Beachtung verdienen dürften.

1. Der Verfasser definiert die Liturgik als „Wissenschaft von dem gottesdienstlichen Thun des durch sichtbare Stellvertreter repräsentierten mittlerischen Hauptes der Kirche für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feststehenden Normen" oder kürzer ausgedrückt: „Liturgik ist die Wissen-

schaft des kathol. Cultus" (S. 1). Der „verklärte Centralmensch (dieses öfter gebrauchte Wort will uns nicht recht gefallen), Christus in den Gläubigen geheimnisvoll existierend, ist als Hirte in der Kirche thätig" (S. 17). Die Liturgik ist ein Zweig der Lehre von der „Hirtenthätigkeit Christi" (S. 19), und als solche ist sie dem Verfasser „blos ein Theil der Pastoraltheologie und keineswegs eine selbständige theologische Wissenschaft neben ihr" (S. 22 N. 3).

Diese Unterordnung der Liturgik unter die Pastoraltheologie wird unseres Erachtens der Stellung dieser Disciplin nicht gerecht, und dürfte auch der hohen Auffassung nicht entsprechen, welche die Alten von der Liturgie als Wissenschaft, von der „Liturgik" hatten. In jüngster Zeit noch hat Cardinal Parocchi in der „liturgischen Academie" zu Rom die Nothwendigkeit betont, der Liturgie den Charakter einer Wissenschaft ersten Ranges zu wahren[1]). Thalhofer hat zwar mit Recht selber hervorgehoben (S. 15—17), daß Christi Werk und Amt in der Kirche lebt, daß es im Gegensatz zur „Theorie vom h. Geiste als Consecrator" betont werden muß, wie Christus der minister principalis und der Priester oder Bischof der minister instrumentalis der Sacramente und des Opfers sei. Es ließe sich aber das dort Gesagte etwa folgendermaßen erweitern.

Christus ist Lehrer, Hohepriester und Hirte (König). Die Kirche hat kraft dieses Amtes die dreifache Thätigkeit: Sie glaubt und lehrt; sie betet und heiligt (opfert); sie regiert und führt. Die h. Wissenschaft (allgemein genommen als sacra doctrina der Theologen der Vorzeit) von der Ecclesia docens et credens und dem betreffenden Object ist die Dogmatik; die Wissenschaft von der Ecclesia orans et sanctificans ist die Liturgie als Wissenschaft oder die „Liturgik"; die Wissenschaft von der Ecclesia regens et gubernans ist die Wissenschaft vom kanonischen Recht. Mit diesem Gedankengange stimmt überein, was Cajetan zur Charakteristik der Schismatiker und der häretischen Wissenschaft so treffend sagt: Volunt *extra Ecclesiam* docere et doceri, sanctificare et sanctificari, gubernare et gubernari oder providere et provideri[2]). Mag man nun immerhin die Dogmatik als Königin der sacra doctrina oder der theologischen Wissenschaften bezeichnen, so bleibt doch die Liturgie ihre ältere und ebenbürtige

---

[1]) *Parocchi*, Opere pastorali (Siena 1855) II 341: L'estensione degli Studj liturgici. Vgl. auch *Guépin* O. S. B., préface à l'éd. 2 des Institutions liturg. de Dom Guéranger (1878) vol. I. [2]) *Card. Cajetan.* Comment. in S. Th. II 2 q. 39, 1 ad 2.

Schwester, aus welcher sie ebenso wie die Moraltheologie schöpfen muß. Die **Moraltheologie**, zu welcher die im vorigen Jahrhundert von ihr abgezweigte Pastoral gehört, ist überhaupt jünger als die drei genannten Zweige der theologischen Wissenschaft und entlehnt ihnen das Wesentlichste ihres speciellen Objectes, wie bereits im vorigen Jahrhundert Zaccaria S. J. und in unseren Tagen Dr. Bouquillon gezeigt haben[1]). Moral und Pastoral sind Gehilfen oder Unterabtheilungen der Gesammtwissenschaft de Ecclesia sanctificante. So finden wir's bei den Alten, bei Isidor, Rupert von Deutz, Anselm von Lucca, Burchard von Worms, Ivo von Chartres.

Die **Liturgie** ist der **Ausdruck der Kirche** in ihrer vollkommensten und **erhabensten Lebensfunction**, nämlich in ihrem directen Verkehre mit Gott, und ist daher auch die betreffende Wissenschaft, die „Liturgik", auf eine hohe Stufe zu stellen.

Andererseits ist die Liturgie die **lebendige** und **vorzüglichste Trägerin der Tradition**. Das Wort Gottes oder „Gottes Brief an die Menschheit" (St. Augustin) ist zwar zunächst (aber auch das nicht prius tempore) in der h. Schrift niedergelegt, wiewohl die katholische Liturgie wenigstens **vor** der **neutestamentlichen** h. Schrift existierte. Aber die Schrift ist in der Liturgie erst recht lebend und lebenspendend und als Eigenthum der Kirche erkannt. Ueberdies findet sich in der Liturgie das nicht schriftlich überlieferte Wort Gottes (Tradition). Sie zeigt uns vielfach die Auffassung der authentischen Auslegerin, der Kirche, bezüglich mancher Stellen der h. Schrift und gibt uns in den erhaltenen Versionen den richtigen ursprünglichen Text der h. Schrift wieder[2]). So wird die liturgische Wissenschaft ein wesentliches Mittel zum Verständnis der Bibel. Wie könnte man eine **dogmatische** Abhandlung über das Opfer schreiben, ohne die Liturgie zu berücksichtigen? Wie kann der **Moraltheologe** in der Lehre von den einzelnen Sacramenten von der Liturgie Umgang nehmen? Und wie die Liturgie eine reichfließende Quelle ist für Dogmatik und Moral, so ist sie es nicht minder auch für das **kanonische Recht**: für die Lehre von der Hierarchie und der Ausübung der kirchlichen Jurisdiction, Bußdisciplin. Die **Concilien** als Rechtsquelle und Glaubensnorm sind gewissermaßen reflexe Bewegungen der Kirche, eine Abrechnung,

---

[1]) *Zaccaria,* Dissert. ad Alphonsi de Lig. theol. mor. prolog. pars I cap. 6 sagt: Labente saeculo XII et XIII .. orta est theologia scholastica et *facultas canonica* .. ex utraque theologia moralis. — *Bouquillon*, Introd. in theol. fundam. ed. 2 p. 6: Qua ratione differat theologia moralis a jure canonico et liturgia n. 5. [2]) Vgl. darüber *Zaccaria,* Bibliotheca ritualis I dissert. 2 cap. 2 s.

ein Bilanzziehen; und ihre Kanones formulierte Bestimmungen dessen, was in der Liturgie mehr spontan sich äußert. Daher kommt es auch, daß die römischen Päpste von Clemens I (ep. 1 ad Corinth.) und Cölestin I (ep. 21) bis auf Pius IX (Bulle vom 8. Decemb. 1854), daß Concilien (das von Frankfurt 794 und verschiedene toletanische) in ihren kirchenrechtlichen und dogmatischen Bestimmungen, daß die Väter und großen Theologen der Kirche (Basilius, Augustinus, Thomas von Aquin, Suarez) zur Begründung der katholischen Lehre immer wieder auf die Liturgie zurückgreifen und aus ihr sich die glänzendsten Waffen hervorholen. Denn: Legem credendi statuat lex supplicandi. S. Coelestini Papae ep. 21 c. 11.

Man darf demnach die liturgische Wissenschaft nicht blos als praktische Anweisung für die Hirtenthätigkeit des Priesters und als einen Theil der Pastoraltheologie betrachten, sondern sie ist als selbständige, den höchsten theologischen Disciplinen ebenbürtige, neben-, nicht untergeordnete Wissenschaft anzusehen, worin wie in der Moraltheologie und im Kirchenrecht zu unterscheiden ist: a) eine scientia principiorum et fontium, b) eine scientia legum et regularum, c) eine scientia applicationis legum und endlich d) eine scientia adjumentorum ad finem facilius assequendum. Diese Auffassung, wie wir sie wieder bei Dom Guéranger O. S. B. und Cardinal Parocchi finden, dürfte der Ansicht der großen alten Liturgiker, eines Honorius von Autun, Rupert von Deutz, Johannes Belethus, Siccard von Cremona, Mabillon und Martene, Cardinal Tommasi und Cardinal Bona, Papst Benedict XIV und P. Zaccaria vollkommen entsprechen.

2. Die Literatur der Liturgik ist von Thalhofer in einer so trefflichen und vollständigen Weise behandelt worden (S. 57—147), daß für eine liturgische Literaturgeschichte nur wenig mehr zu thun übrig bleibt. Der Verfasser entwickelt da eine staunenswerthe Belesenheit und gibt durchweg eine kurze, aber gute und zutreffende Charakteristik der einzelnen Werke. Natürlich konnten dabei solche Schriften, in welchen liturgische Gegenstände nur nebenbei behandelt werden, unberücksichtigt bleiben. Doch haben wir einige Namen vermißt, theils solche, die in der liturgischen Wissenschaft einen guten Klang haben, theils auch speciell zu erwähnende werthvolle Werke, welche besondere Richtungen repräsentieren.

So *Ferd. Tetamo* S. J., Diarium liturgico-theologicum, 4 bezw. 8 Bände in 4° Venetiis 1779—1784, worin das ganze Kirchenjahr liturgisch-rubricistisch behandelt ist mit vielen guten Dissertationen. Ferner *Al. a Carpo* O. S. Fr., Compendiosa bibliotheca liturgica, Bononiae 1879, und von demselben: Ceremoniale juxta ritum Romanum,

Romae 1874 und Kalendarium perpetuum seu promptuarium etc. Ferrariae 1866, 2. ed. 1875. Oder sollten uns die Namen dieser Autoren entgangen sein, wie wir lange vergebens nach Michael Bauldry O. S. B. gesucht, bis wir ihn an untergeordneter Stelle in dem klein gedruckten Abschnitte S. 99 fanden. Derselbe hätte als Hauptrepräsentant einer bedeutenden Richtung unter den liturgischen Schriftstellern und als hochgeschätzter Autor, dessen Manuale sacr. ceremoniar. sanctae Romanae Ecclesiae nicht nur in Italien und Frankreich sehr häufig neu aufgelegt wurde, sondern auch für 200 Jahre (bis auf Martinucci und de Herdt) das Muster einer rubricistisch-positiven Darstellung blieb, einen hervorragenderen Platz etwa auf S. 98 verdient. Vgl. über ihn Guéranger, Inst. lit. 2me éd. I 530 s. Sodann wäre anzumerken *Jules Corblet*, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de Baptême, zwei starke Octavbände, Paris 1881—82. Später erschien von demselben: Hist. dogm. lit. et arch. du Sacrement de l'Eucharistie 2 Bde 8°, Paris 1885—86. Hätte die Vorsehung dem gelehrten Verfasser dieser Monographien ein längeres Leben geschenkt, so würden wir ein 8—10bändiges Werk über die sieben Sacramente erhalten haben, welches dem des Benedictiners Ch. Chardon mindestens an die Seite gestellt werden könnte. Leopold Delisle hat neuestens ein Werk herausgegeben, das zwar dem Verfasser bei Abfassung des ersten Theiles dieser Liturgik noch nicht vorliegen konnte, aber doch hier der Vollständigkeit wegen erwähnt werden mag: Mémoire sur d'anciens sacramentaires, Paris, Impr. nationale, 1887, in 4° 366 u. 11 S. Ferner möge sich der Leser, welcher sich auf dem laufenden halten will, hier die Ephemerides liturgicae notieren, eine seit zwei Jahren zu Rom in monatlichen Heften von 4 Bogen erscheinende Zeitschrift, redigiert von Mancini, sowie *Gautier*, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. I. Les tropes. Paris 1887 ff. Auf andere während der letzten Jahre in Frankreich und Italien zum Theil nach Thalhofer, erschienene liturgische Bücher von Th. Bernard, P. Bernard, Maugère, Adone u. a. brauchen wir nicht näher einzugehen, denn wer Thalhofers Liturgik studiert, wird aus jenen nichts mehr zu lernen haben.

S. 61—62 wäre bei Alkuin hinzuzufügen, daß wir von ihm eine Arbeit über den Comes Hieronymi besitzen, d. h. eine Revision und Bereicherung des liturgischen Lectionariums, herausgegeben vom sel. Cardinal Tommasi, Comes Albini (Opp. ed. Vezzosi) V 297, auch bei Ranke, Perikopensystem S. 154 und Anhang S. IV. Eine werthvolle Handschrift davon findet man in der Bibliothek zu Chartres, und wenn wir uns recht erinnern, in der Bodleiana zu Oxford. Desgleichen verfaßte Alkuin, was bisher von einigen Gelehrten bezweifelt oder gar geleugnet wurde, ein Homiliarium fürs ganze Kirchenjahr, ähnlich dem des h. Beda zu den Episteln, an den es sich anschließt: Capitularia

in Epistolas et Evangelia totius anni. Dasselbe ist noch in einem Codex manuscriptus der Nationalbibliothek zu Paris vorhanden (n. 9452 fonds latin), und, wie es scheint, auch im British Museum zu London. Daneben ein Lectionarium (n. 9451); es ist eine selbständige Arbeit unter Verwendung der besten Väterhomilien, von Alkuin vor dem J. 796 dictiert und für die Predigt bestimmt, während das Werk Paul Warnefrids, der ebenfalls auf Karls d. Gr. Geheiß arbeitete, für die Lesungen des Nachtofficiums bestimmt war. Vgl. Codex manuscr. n. 5485 der burgund. Bibl. zu Brüssel und 16819 fonds latin zu Paris. Auch Amalar verfaßte ein liturgisches Homiliarium zur Erklärung der Liturgie in Kanzelvorträgen fürs Volk; eine Handschrift desselben ist noch in der Universitätsbibliothek zu Cambridge und in der Stadtbibliothek zu Chartres vorhanden.

Von dem Werke de divinis officiis (S. 61–62), das man sonst dem Alkuin zuschrieb (bei Migne PL 101, 1173 ff.), glauben wir den wahren Autor gefunden zu haben. Nach Thalhofer und Anderen wäre dasselbe im 9. oder 10. Jahrhundert entstanden, als eine „geschickte Compilation aus Augustin, Leo I, Isidor, Beda und Amalarius". Wir haben das Werk mit dem Codex manuscr. n. 1736 (Standnummer XXV Schrank 88) der Trierer Stadtbibliothek verglichen, einer Hdschr. des 10. oder 11. Jahrhunderts, die den Titel trägt: *Hamalarius Fortunatus de divinis officiis.* Die Collationierung ergab, daß das pseudo-alcuinische Werk nichts anderes ist als eine verstümmelte Abschrift des Buches von Amalarius Fortunatus, „Erzbischof von Trier". Möchte letzteres endlich einmal dem Drucke übergeben werden; es enthält viele Stücke, die bei Migne fehlen; so den Prologus. Das 2. Capitel bei Migne ist im Codex Trevirens. das 3., und als 2. Cap. hat letzterer: De missa Innocentium. Mehrfach sind auch Sätze, Wörter ausgeblieben oder fehlerhaft abgeschrieben zB. Bemerkungen über St. Gregor als Verfasser einzelner Officien oder Messen. Auch die Frage nach der Persönlichkeit des Trier'schen Erzbischofs Amalarius Fortunatus verdient eine neue Untersuchung, wodurch sich vielleicht trotz aller bisherigen Gegengründe dennoch die Identität desselben mit dem als „Diakon" (wie lange?) bezeichneten Amalarius Symphosius herausstellen dürfte. Vgl. Bibliotheca Cassin. III 368 Cod. n. 153.

Zu S. 67 ist zu bemerken, daß von dem Mikrologus des Ivo von Chartres sich außer der erwähnten englischen noch eine Handschrift in der Vaticana zu Rom befindet, die um 13 Capitel umfangreicher ist, als die bisher bekannten Exemplare. Eine weitere aus dem 12. Jahrhundert stammende, also der Abfassungszeit sehr nahe stehende, findet man in der burgundischen oder königl. Bibliothek zu Brüssel zwischen Werken von Robert Holkott, unter dem falschen Titel Microcosmos. Mscr. n. 5593.

Das von Thalhofer, in übrigens wohl begreiflichem Vertrauen auf die Kritik eines Angelo Mai und seiner Nachfolger, dem h. Petrus Damiani zugeschriebene Werk: Expositio canonis Missae bei Migne PL 145, 879 ff., ist blos eine verkürzte und oft fehlerhafte Abschrift eines Theils des vierten Buches von Innocenz' III Werk de s. altaris mysterio von c. 2 an (PL 217, 853), wie bereits Bouquillon (Theol. fund. I² 62 not. 31) hervorhebt. Einiges ist von dem Copisten zur Erklärung weiter ausgeführt, das meiste zusammengezogen. Auch Hoppe (Epiklesis S. 104 u. 153), der doch den Text beider Schriften vergleichen mußte, führt die Expositio als das Werk des h. Petrus Damiani auf. Hier hätte denn einmal, obschon man sonst wohl sagt, daß die Theologen einander folgen velut ovis ovem, ein Moraltheologe die Kritiker überholt.

Bei Radulph von Tongern (S. 76—78) könnte bemerkt werden, daß er ein Werk Kalendarium ecclesiasticum und ein anderes De Psalterio observando schrieb. Letzteres Werk fanden wir als Handschrift im Codex mscr. n. 2000 der burg. Bibl. zu Brüssel. Dem Löwener Theologen Molanus verdanken wir außer den S. 91 angeführten Werken noch eine vortreffliche Ausgabe von Usuards Martyrologium, nebst einer Abhandlung de (diversis) martyrologiis mit reichen Notizen (Löwen 1573). Und da van der Meulens de picturis genannt worden, so mag auch noch ein Buch eines Vetters des h. Karl Borromäus Platz finden: *Frideric. Borromaei Card.* De picturis sacris (Mediolani 1626).

Aus dem 12. Jahrhundert stammt: SS. Ecclesiae rituum divinorumque officiorum explicatio von Philipp Zazzera (Rom 1784), nach dem Vaticanischen Codex n. 5046 herausgegeben. Die Schrift stützt sich auf des h. Bruno von Segni oder Asti O. S. B. de Sacramentis Ecclesiae, sowie auf Isidor, Ivo und Robert Pulleyn, dessen Ordnung sie folgt. Ueber den letztgenannten vergleiche man die Ausführungen bei Bach, Dogmengeschichte des MA. II 216 ff. u. 307 f.

Das auch von Guéranger u. a. irrthümlicher Weise dem A. Hojus zugeschriebene Werk: Antiquitatum liturgicarum arcana, Duaci 1605, 3 Bde 12° ist von Florent van der Haer.

In Bezug auf einige weitere von Thalhofer namhaft gemachte Werke neuerer Zeit (S. 121—127) wäre nachzutragen, daß dieselben in den letzten Jahren zum Theil nach Publication der ersten Lieferung der „Liturgik", vervollständigt wurden. So ist zu Guérangers Institutionen ein vierter Band, kleinere Controversschriften enthaltend, hinzugekommen; ferner werden unter dem Titel Mélanges frühere, größtentheils liturgische Schriften des sel. Abtes von Solesmes neu aufgelegt. Aus den nicht gerade unbegründeten Bemerkungen Thalhofers über Guérangers ardeur möchten wir Anlaß nehmen in Erinnerung zu bringen, daß man den Abt vielfach mißverstanden hat. Derselbe wollte keineswegs

die alten berechtigten, aus dem frühen Mittelalter stammenden und von Rom geduldeten liturgischen Sondergebräuche einzelner Cathedralen, zB. von Lyon abgeschafft wissen; sein Kampf galt nur den seit dem 17. Jahrhundert eingeführten oder entstellten, unberechtigten, vielfach jansenistisch-gallicanisch angehauchten Sonderliturgien. Seine Anhänger schossen in der Beseitigung alles Althergebrachten über das von dem wackeren Vorkämpfer der römisch-katholischen Einheit beabsichtigte Ziel hinaus.

Den Specialschriften über die Marianischen Tagzeiten S. 127 wird nun auch B. Schäfers Commentar zu denselben (Münster 1888) beizuzählen sein; und bei Pimont ist zu bemerken (S. 128), daß von ihm bereits drei Bände über die Hymnen erschienen sind, wie auch von Kayser ein zweites Heft (1886); sämmtlich nach Thalhofers erster Lieferung[1]). Auch wolle sich der Leser an dieser Stelle das bereits obengenannte Werk von Leon Gautier beifügen und noch die Namen von einigen neueren Hymnologen bezw. Herausgebern von Hymnenschätzen, als: Hümer, Norman, Salzer, Trench, Dreves, Hagen, Kehrein, Chevalier, Poncelet, Reiners, Klemming, Misset, Weale, auch Röslers Buch über Prudentius, sowie Gihrs Sequenzen.

3. S. 148—181 handelt Thalhofer von den naturgesetzlichen Grundlagen der katholischen Liturgie und der Erhebung und Verklärung des von der Natur bereits Gebotenen durch den Gottmenschen, unsern Herrn und Heiland Jesus Christus. Diese Ausführungen, welche unseres Erachtens zu den besten und schönsten Partien des Buches gehören, entsprechen einem wahren Bedürfnis und werden nicht verfehlen, viele Leser zu orientieren und geistig zu heben. In unseren Tagen ist es durchaus unerläßlich, die Liturgie und die einzelnen Cultformen der Kirche, wenn ich so sagen darf, philosophisch und apologetisch zu behandeln, d. h. nachzuweisen, wie der katholische Cultus die rechte Idee der Religion zum Ausdruck bringt, der Wahrheit der Dinge entspricht und einem tief in der menschlichen Natur begründeten Bedürfnis entgegenkommt. Eine solche Behandlung dieses Gegenstandes in seiner ganzen Ausdehnung ist um so mehr erfordert, als in unseren Tagen nicht blos die Ethnologen und die Sprach- und Alterthumsforscher über die religiösen Gebräuche der Urvölker vom fernsten Osten an bis zu den alten Peruanern am westlichen Ende des amerikanischen Continents die merkwürdigsten Aufschlüsse zu geben wissen, sondern auch die modernen materialistischen Philosophen und Physiologen, insbesondere die Darwinianer, jene „körperlichen Gesten und sinnenfälligen Handlungen" (S. 152), welche beim Menschen

---

[1]) S. 128 Zeile 22 ist das Wort Ferialpsalmen in Ferialhymnen zu corrigieren und beizufügen: und de Tempore.

der naturgemäße Ausdruck geistiger Cultacte sind, in ganz entgegengesetztem Sinne zu erklären versuchen.

Die Abschnitte, worin die Theorie des Opfers dargelegt wird, besonders auch § 14 über „das himmlische Opfer", sind wohl in polemischem Interesse und zur Abwehr weiter ausgeführt, als in einem „Handbuche" an dieser Stelle ersprießlich scheint, da ohnehin in der speciellen Liturgik noch einmal vom Opfer gehandelt werden muß, und dort Verweisungen auf den allgemeinen Theil weniger am Platze sein dürften. Bei der Besprechung des Naturcultus hätte, so will uns scheinen, auch der jüdische (zB. S. 163—167), alttestamentlich-positive als Uebergang zum christlichen zu ausführlicher Darstellung kommen sollen, um letzteren tiefer erfassen und allseitiger verstehen zu können. Es würde sich dann auch Gelegenheit geboten haben, das Verhältnis eingehender zu beleuchten, in welchem nach einigen Neueren die neutestamentliche oder apostolische Liturgie zum jüdischen alttestamentlichen und talmudischen Ritual stehen soll; Fragen, welche jetzt nur nebenbei berührt worden sind (S. 334).

4. Auf S. 249 und sonst finden sich über das Chorgebet der Ordenspersonen, insbesondere der Ordensfrauen, einige Sätze, denen wir nicht zustimmen können. Wir hatten schon anderswo Gelegenheit, einer ähnlichen aus Thalhofer geschöpften Auffassung die Autorität angesehener und gelehrter Kirchenfürsten entgegenzuhalten[1]), und wollen hier die Autorität der Liturgie selbst anrufen. Der Verfasser ist der Ansicht, daß Nonnen beim Chorgebet nur per accidens und im weiteren, allgemeineren Sinne im Namen der Kirche handeln und beten. Und doch erhalten sie ausdrücklich von der Kirche selbst den bestimmten Auftrag dazu; denn nach dem römischen Pontificale überreicht der Bischof am Schlusse des hochheiligen Meßopfers den soeben „dem göttlichen Dienst geweihten Jungfrauen" feierlich das Brevier mit den Worten: Accipite librum, ut incipiatis Horas canonicas et legatis Officium *in Ecclesia.* In nomine Patris etc.

Was S. 338 ff. über die ambrosianische, mozarabische und gallicanische Liturgie ausgeführt wird, dürfte mit Rücksicht auf einige neuere Studien, zB. von Duchesne, Ceriani u. a. einige Modificationen bezw. bestimmtere Gestalt erhalten.

Aus der spanischen Abtei Silos kam vor kurzem ein Codex des 9. oder 10. Jahrhunderts in die Pariser Nationalbibliothek, der ein Lectionarium enthält und neue Aufschlüsse über die gallicanische Liturgie des

---

[1]) Vgl. Studien und Mittheilungen aus dem Bened.- u. Cist.-Orden (1887) am Schlusse unserer Abhandlung über den Einfluß der Regel des h. Benedict.

5. und 6. Jahrhunderts gibt. Zu empfehlen ist für diesen Gegenstand auch das Werk von Marchesi, La Liturgia Gallicana, Roma 1867 2 Bd und: Le rite Ambrosien in der Revue de l'Église grecque unie, Decembre 1888, S. 188 ff. Vgl. auch Ch. Sylvain, Histoire de S. Charles Borromée, Lille 1884 t. 2 ch. 34 p. 232. Es ergibt sich daraus die Thatsache, daß der gallicanische, wie der ambrosianische Ritus nichts anderes ist, als der altrömische, vorgelasianische und zum Theil gelasianische, dem nur wenige Einzelheiten des griechischen Ritus und Compositionen verschiedener Bischöfe oder Metropoliten des 5. 6. und 7. Jahrh. zugefügt wurden. Die Anwesenheit vieler Orientalen im Abendlande ließ es sogar, wie aus dem Leben des hl. Cäsarius von Arles und anderer Bischöfe jener Zeit erhellt, dringlich erscheinen, daß in sehr vielen Kirchen nicht nur Süd- sondern auch Norditaliens, Spaniens, Galliens und Afrikas an Sonn- und Festtagen das Evangelium und einiges andere in beiden Sprachen vorgetragen wurde, zuerst lateinisch und dann griechisch — ein Ritus, der sich als Symbolismus in der feierlichen Papstmesse wie auch in einigen französischen Kathedralen bis in die neuere Zeit erhielt.

Der „mozarabische" oder besser gothisch-römische Ritus entstand erst unter dem h. Leander von Sevilla † 597 (Isidor und Ildephons bildeten ihn weiter aus), als die Gothen, welche bei der Wanderung durch Kleinasien, Scythien und die Norddonauländer mit dem arianischen Christenthum die griechische Liturgie erhalten hatten (Ulfilas und zur Zeit des h. Chrysostomus der katholische Unilas, gothische Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts) mit der katholischen Kirche vereinigt wurden. — Großes Concil von Toledo 589. — Das Concil von Braga 563 und der Brief des Papstes Vigilius an Profuturus 538 zeigen, daß damals in Spanien die römische Liturgie allein Geltung hatte. Vgl. Hefele, Conc. Gesch. III. 1. Aufl. S. 15 ff. Man suchte dann manche den Neubekehrten aus ihrer bisherigen Liturgie bekannte und geläufige Formeln mit dem katholischen Ritus zu verbinden, um so nach Gregors d. Gr. bekanntem Grundsatze den noch Schwachgläubigen den Uebergang zu erleichtern. *Guéranger*, Instit. lit. I 198.

Die von Probst behauptete „Reformation der Liturgie" unter Papst Damasus oder zu Ende des 4. (bezw. am Anfang des 5.) Jahrhunderts läßt sich doch füglich aufrecht erhalten, ohne daß man sich der Gefahr aussetzt, damit eine „radicale Umgestaltung und einen Bruch mit der Tradition" (S. 340) annehmen zu müssen. Die bekannten Schreiben der Päpste Siricius, Innocentius, Cölestin und Gregor I, wie auch Pius V Bulle *Quod a nobis* und die Notizen des Liber pontificalis über Damasus, Cölestin und Leo I (Vgl. dazu die Noten im Lib. pont. ed. Duchesne Paris 1885 ss.) nöthigen zur Annahme einer Neugestaltung der Liturgie im 4. und 5. Jahrhundert. Die Aenderung oder Reform erfolgte aber nicht plötzlich, ist vielmehr als das allmählich

fortschreitende Werk der Päpste von Damasus bis Vigilius (555) anzusehen[1]). Es vollzog sich ja mit dem 4. Jahrhundert, als die Sonne der Freiheit über der Stadt Gottes aufgegangen war, ein großartiger Umschwung auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens. Ist nicht auch in der Theologie zwischen den vor- und nachnicänischen Vätern bezüglich der Methode und des Objectes der wissenschaftlichen Darstellung ein großer Unterschied zu erkennen?

Die Gnostiker, Arianer, Macedonianer, Donatisten, Priscillianisten, und gerade zu Damasus' Zeiten auch eine schismatische Rotte in Rom selbst, hatten, wie griechische und lateinische Kirchenhistoriker uns belehren, besonders die Liturgie für ihre Zwecke ausgenützt, Texte gefälscht und interpoliert, durch Aufsehen erregende gottesdienstliche Feierlichkeiten, Gebet und Gesang das Volk anzulocken und zu bethören gesucht. Bekannt ist, wie der h. Ephräm, „die Harfe des h. Geistes", um dem Unwesen zu steuern, seine gottbegeisterten Gesänge mit Erlaubnis seines Bischofs in der Kirche erschallen ließ, und Diodor und Flavian zu Antiochien den Antiphonal- und Wechselgesang einführten. Aber das Uebel hatte bereits zu weit um sich gegriffen. Da mußte energisch eingeschritten werden, tief einschneidende Reformen thaten Noth, abgesehen noch von Gründen, welche einem heiligen Basilius und anderen morgenländischen Bischöfen eine Kürzung der Liturgie nöthig erscheinen ließen.

Daß diese Annahme einer Neugestaltung der Liturgie infolge häretischer Verunstaltungen nicht eine willkürliche war, geht u. a. aus Walafrid Strabo hervor, von dem ja auch Thalhofer S. 65 mit Recht sagt, „daß seine Schrift für die Geschichte der Liturgie, der römischen insbesondere, werthvoller ist als die meisten anderen aus dem Mittelalter". Strabo sagt nämlich in seinem Werke de rebus eccles. c. 25: Plenarius officiorum ordo, qui per Romanum orbem servatur, post antiquitatem .. institutus est et .. *dilatatus*. Crescente enim fidelium numero et haereseon pestilentia multiplicius pacem maculante catholicam, *necesse erat augeri cultum verae observationis*, ut et clarior religio accedentium ad fidem animos invitaret, et auctior cultus veritatis constantiam catholicorum adversus inimicos ostenderet. Migne PL 114, 955 s.

Daß sodann diese Reorganisation zum großen Theile in einer stärkeren und umfassenderen Heranziehung des Kirchenjahrs, seiner Feste und Geheimnisse und dieselben behandelnder Texte bestanden haben muß, ist aus folgendem zu entnehmen. Die italische oder gallische Pilgerin um 380—86, deren Bericht vor zwei Jahren in Rom erschien (s. Sylviae peregrinatio, ed. Gamurrini, Romae 1887 S. 80 ff.) bemerkt wiederholt, daß zum Unterschied von den abendländischen Gebräuchen oder doch als etwas Auffallendes, in der Liturgie zu Jerusalem für manche Tage

[1]) Vgl. Dr. Probsts Abh. über „die spanische Messe bis zum 8. Jahrh." in dieser Ztschr. 12 (1888) 1 ff. 193 ff.

eigene, das Festgeheimnis betreffende Texte in Officium und Messe recitiert werden, während im Abendlande noch stets die gleichen Texte gebraucht worden zu sein scheinen, „juxta consuetudinem cotidianam“ l. c. Im 5. Jahrhundert finden wir aber diese und ähnliche Stücke in der occidentalischen Liturgie im Gebrauch, wie aus Claudian. Sidonius Apollinaris, Gennadius, und Cäsarius v. Arles hervorgeht. Migne PL 58, 516 und 59, 1104; Isidor. off. I 9. Ferner ergibt ein Vergleich der Kalendarien aus der Mitte des 4. Jahrhunderts[1]) mit denen des 6. oder auch Ende des 5.[2]) sowie mit den Lectionarien und Sacramentarien der wenig. späteren Epoche, daß die natalitia martyrum nicht mehr an denselben Tagen wie früher gefeiert wurden, sondern der Translation und anderem wichen. So in Betreff des h. Petrus und der Muttergottes-Feste im Januar; auch Weihnachten wurde jetzt von Epiphanie, Geburtstag von dem der Erscheinung getrennt, wie aus des h. Chrysostomus Homilia de Nativitate (Migne PG 49, 351) hervorgeht.

Wären die Acten des unter Damasus im Jahre 382 zu Rom abgehaltenen großen Concils, woran die hh. Ambrosius, Hieronymus, Epiphanius, sowie Paulin von Antiochien und noch eine beträchtliche Zahl hervorragender orientalischer und occidentalischer Bischöfe Theil nahmen, uns erhalten geblieben, so würden wir höchst wahrscheinlich diese glänzende Versammlung als den Ausgangspunkt der allgemeinen liturgischen Reorganisation und Restauration erkennen; die Mailändische Liturgie, Ambrosius' Wechselgesang, Hymnen und Präfationen (S. 540) nicht ausgeschlossen. Wir würden dann vielleicht sehen, daß der h. Papst Damasus sich an die Spitze der Bewegung gestellt und dieselbe in die rechten Bahnen gelenkt hat. Eine nähere Begründung und Ausführung dieser Gedanken, worin auch untersucht werden müßte, warum man in dem bekanntlich apokryphen „Briefe des h. Hieronymus“ und in der Interpolation des Liber pontificalis dem h. Damasus die Einführung oder Ordnung des Psalmengesangs zuschreibt, und weshalb zwar aus Mailand, aber nicht aus Rom selbst über „eingeführte Neuerungen“ berichtet wird, überschreitet den Rahmen dieser Besprechung.

5. Die auf Grund des gallicanischen erfolgte theilweise **Umgestaltung und Bereicherung des römischen Ritus zur Zeit der Karolinger**, dürfte mehr betont werden (S. 342); wobei dann auch die **Thätigkeit des Abtes Helisachar** von St. Riquier und von St. Maximin in Trier besonders hervorzuheben wäre[3]).

---

[1]) Vgl. Mommsen, Ueber den Chronographen vom Jahre 354 S. 631 u. 634; *De Smedt*, Introductio in hist. eccl. I 509 ff. u. 512; Kal. Bucherianum im letzten Junibande der Acta SS. Boll. und am Schluß von Ruinart Acta mart. [2]) Man sehe die Kalendarien bei Mabillon im 3. Bde der Analecta; bei Martène, Thesaur. V 65; *Morcelli* Africa christ. III 3 262 u. Migne l. c. u. tom. 72. [3]) Vgl. Neues Archiv 11 (1886) 564 ff. n. 18.

S. 346—380 erhalten wir sehr gute Darlegungen des jetzt geltenden Rechts in der Liturgie, über Autorität und verpflichtende Kraft der Rubriken. Auf den ersten Blick scheint die daselbst ausgesprochene Ansicht die strengere zu sein; sie wird indes durch nachfolgende Erklärungen so gemildert, daß man nicht wird umhin können, dem Verfasser in der Hauptsache beizupflichten. Thalhofer hat mit richtigem Urtheil und vollendetem Tact in seinen gediegenen und maßvollen Ausführungen zwischen zwei sich gegenüberstehenden Meinungen die richtige Mitte gehalten und darf der Anerkennung Aller, welche nicht gern den Extremen sich zuwenden, sicher sein. Die wissenschaftliche Formulierung der in diesem Abschnitte niedergelegten Gedanken, sowie insbesondere das über die Autorität und eventuell mehr oder minder bindende Kraft von Entscheidungen der römischen Congregationen und über „Gewohnheiten", dürfte durch Berücksichtigung einer neuestens erschienenen Arbeit des Professor Bouquillon noch an Präcision gewinnen können[1]).

Die Hauptstücke 3 4 und 5 handeln von den einzelnen Formen des liturgischen Wortes: Credo, Paternoster, kleine Doxologie, Einleitungs- und Schlußformeln des liturgischen Gebetes usw.; sodann von den verschiedenen liturgischen körperlichen Handlungen und Haltungen: Stehen und Sitzen, Genuflexion, Prostration usw.; endlich von den liturgischen Sachen und Symbolen: Licht, Weihrauch. Zu den letzteren mußten doch auch wohl, als unter den generellen Begriff „liturgische Sachen" fallend, die im 6. 7. und 8. Hauptstück behandelten Cultstätten, Gefäße, Gewänder, Altar, Glocken usw. gezählt werden, wenn man einmal die an sich berechtigte Eintheilung in Worte, Handlungen, Sachen aufstellt. Indes wird man bei Eintheilung dieser Gegenstände immer auf Schwierigkeiten stoßen. Die Hauptsache bleibt am Ende, daß, wie es Thalhofer trefflich versteht, die Materien gründlich und allseitig erschöpfend behandelt sind, so daß man wie aus einer reichlich strömenden Quelle immer von neuem schöpfen kann. Es sei uns aber die Bemerkung gestattet, daß doch, wenn das Paternoster, Credo und die Doxologie nur deshalb, „weil sie in der Liturgie öfters und an verschiedenen Orten wiederkehren" (S. 470), in diesem allgemeinen Theil behandelt werden, kein Grund vorhanden ist, weshalb nicht auch die Psalmen wenigstens im allgemeinen hier schon Berücksichtigung finden, da sie nicht minder häufig wiederkehren.

Daß Amalarius „einer Räucherung beim feierlichen Stundengebet noch keine Erwähnung thut" (S. 689), ist ein Irrthum. Im liber

[1]) *Bouquillon*, Theol. fundament. mor. I² 284 s. n. 113 114 De lege ecclesiastica, n. 116 De interpretatione usuali.

de Ordine Antiphonarii schweigt er allerdings davon. Allein im Werke de eccles. officiis l. 4 c. 7, De vespertinali synaxi, sagt er: Cum ipso versu (nämlich ℣. Dirigatur oratio mea ℟. Sicut incensum in conspectu tuo), qui per sex dies hebdomadis ad Vesperas dicitur, *offertur incensum;* quod Dominus praecepit in libro Exodi: Et adolebit incensum Aaron .. mane et ad *Vesperam* .. Post haec sequitur hymnus S. Mariae: Magnificat. Migne PL 105, 1181.

Doch wen wird es Wunder nehmen, daß in einem so umfangreichen Buche, welches die verschiedensten Materien so tief eingehend und allseitig zu behandeln hat, kleine Versehen mit untergelaufen sind, einzelne Behauptungen nicht die Zustimmung Aller finden? Derlei thut dem hohen Werthe dieses ausgezeichneten Handbuches keinen Abbruch. Wird die specielle Liturgik so eingehend und lichtvoll, so gründlich und weihevoll dargestellt, wie wir es nach der umfangreichen allgemeinen erwarten dürfen: dann wird die deutsche Literatur um ein theologisches Werk ersten Ranges bereichert sein, dem andere Nationen kaum etwas Aehnliches an die Seite zu stellen haben.

Maredsous. Suitbert Bäumer O. S. B.

Institutiones logicales secundum principia s. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit Tilmannus Pesch S. J. Pars prior Summa praeceptorum logicae. Friburgi, Herder, 1888. XXII, 588 p. 8°.

Selbstanzeige.

Seitdem von höchster kirchlicher Stelle aus in nachdrücklichster Weise auf die Bedeutung des h. Thomas v. Aquin für die Philosophie hingewiesen wurde, ist in katholischen Ländern eine große Productivität von philosophischen Lehrbüchern zu Tage getreten, welche ausdrücklich oder stillschweigend von dem Streben ausgiengen, die Grundsätze des großen Aquinaten für Schulzwecke zur Darstellung zu bringen. Die gleiche Productivität zeigte sich in einer stattlichen Menge von Specialarbeiten, in welchen bald dieser, bald jener wichtige Punkt aus der scholastischen Lehre für engere Gelehrtenkreise erörtert wurde. Die „Lehrbücher" haben unseres Wissens fast alle den Charakter von kurzen Grundrissen, Compendien, in denen die Lehren der Philosophie auszüglich und abgekürzt so zurechtgelegt sind, daß sie von Docenten der Gesammtheit der Zuhörer Wort für Wort zur Erklärung gebracht werden können. Jene wenigen Lehrbücher, welche auch den Ansprüchen des begabteren Theiles der studierenden Jugend gerecht zu werden trachten, thun das in einer Weise, daß sie das eine und andere mit einer Gründ-

lichkeit behandeln, welche man sonst nur von größern Werken erwartet; anderes aber, was ebenso wichtig ist, entweder einfach unerwähnt lassen, oder nur im Fluge berühren.

Was nun die compendiarischen Leistungen der letzten Jahre betrifft, so sind sie durchweg vortrefflich; aber es sind eben Compendien; wer eines kennt, kennt sie alle. Es wäre gewiß überflüssig, heute noch ein neues philosophisches Compendium schreiben zu wollen. Aber, so möchten wir fragen, ist denn mit guten Compendien für die studierende Jugend alles geleistet, was geleistet werden kann? Hat es jemals eine Blüthezeit in einer Wissenschaft gegeben, welche sich darauf beschränkt, dem jugendlichen Nachwuchs nichts als Compendien, Auszüge, und Auszüge aus Auszügen zu bieten? Unfraglich besitzen Compendien ihren Vortheil, besonders für den minder begabten Theil der studierenden Jugend. Aber nicht ohne Grund ist von Schulmännern ersten Ranges betont worden, daß Compendien geeignet sind, den Gesichtskreis der lernenden Jugend in bedenklicher Weise zu beschränken. Wir brauchen diesen Gedanken nicht weiter nachzugehen. Es genügt die Thatsache, daß die große Blüthenperiode der Scholastik der Schule nicht blos kurze Compendien darbot, sondern auch größere Lehrbücher. Uns fehlt es nun gegenwärtig an solchen; was um so fühlbarer ist, als bereits beim philosophischen Unterrichte unbedingt den Ergebnissen und Ansprüchen der Jetztzeit genau Rechnung zu tragen ist.

Die vorliegenden Institutiones logicales wollen die Logik zur vollständigen Darstellung bringen, so daß nichts Erhebliches unbeachtet geblieben sein soll, was bislang auf dem Gebiete dieser Wissenschaft geleistet wurde. Dieselben wenden sich in erster Linie nicht an reifere Denker — unpraktische Detailfragen, denen Fachgelehrte zu ihrem Vergnügen und wohl auch zum Nutzen der Wissenschaft nachzugrübeln pflegen, sind vielmehr absichtlich übergangen — sondern hauptsächlich an Anfänger, welche allmählig in stufenweiser Abfolge in die tiefsten und wichtigsten Fragen der Logik gründlich eingeführt zu werden wünschen. Nur solchen Docenten bieten sich diese Institutiones als Leitfaden für Vorlesungen an, welche *über* ihrem Stoffe stehen, denselben allseitig beherrschen, und so in der Lage sind, Wichtigeres von Unwichtigerem zu unterscheiden und stets *das* auszuwählen, was der Fassungskraft der Zuhörer entspricht. Lieber ein „Compendium" als ungesunde Uebersättigung mit Stoff. Unter der Direction verständiger Docenten dürften diese Institutiones den Anfängern vom ersten Beginne der Studien an in die Hand gegeben werden; darauf sind sie berechnet.

Die Scholastiker führten die incipientes in das tiefere Verständnis der Logik ein, indem sie das Material *zweimal* behandelten, einmal als Logica minor und dann als Logica maior

(Quaestiones logicae). In der Logica minor (Summa praeceptorum logicae) wurden die Lehren der Logik vorschriftlich erklärt (addiscentem oportet credere); in der Logica maior wurden alle wichtigen und schwierigen Punkte in Frageform zur Discussion gestellt. Diesem Beispiel ist der Verfasser gefolgt. Der erste (vorliegende) Theil enthält die Logica minor oder scholastica, welcher die „Einleitung in die gesammte Philosophie" als Liber I vorausgeschickt ist. Dieser Theil besteht also aus zwei Büchern: Liber propaedeuticus und liber dialecticus.

Das erste Buch enthält in vier Capiteln die sogenannte Propädeutik. Nachdem im ersten Capitel über Wesen und Bedeutung der Philosophie die Rede war, wendet sich das zweite Capitel dem Geschichtlichen zu; nicht als sollte zum Beginne des philosophischen Curses den Zuhörern eine „Geschichte der Philosophie" oder auch nur ein Compendium der Geschichte geboten werden; es handelt sich vielmehr nur darum, den lernenden Geist durch historische Notizen anzuregen und mit dem zu behandelnden Material einigermaßen bekannt zu machen. Die Praenotiones historicae sind etwas reichlicher dargeboten, weil dieselben zugleich während des Studiums der Logik zum Nachschlagen dienen sollen, damit man die verschiedenen Doctrinen aus ihrem historischen Zusammenhang heraus leichter und gründlicher verstehe. Da das Material der Logik sachlich der psychologischen Erfahrung entnommen ist, sind im dritten Capitel Praenotiones psychologicae enthalten. Hierdurch ist zugleich der Vortheil erzielt, daß die spätere Darstellung nicht durch längere psychologische Erörterung unterbrochen werden muß. Im vierten Capitel finden sich Praenotiones methodicae, unter welchem Titel alles das geboten wird, dessen Kenntnis im Hinblick auf den methodischen Betrieb der philosophischen Studien für Anfänger von erheblichem Nutzen ist. Es ist da in einleitender Weise die Rede von den tres modi sciendi (hier in rein technischer Beziehung), von der Art und Weise zu studieren, von der Lectüre, vom richtigen Gebrauch der Väter, von der Beurtheilung fremder Ansichten, von der äußern Form philosophischer Disputationen usw. Dieses Capitel ist zu größerem Umfange angewachsen; es schien dies das geringere Uebel zu sein. Andere Schriftsteller pflegen dergleichen Erörterungen später gelegentlich in die Logik einzuschieben; hierdurch wird aber unseres Erachtens der Gang der eigentlichen Logik in unliebsamer Weise unterbrochen und verwirrt. Diese Gegenstände sind übrigens dem Verständnisse leicht zugänglich, und können fast ganz dem Privatstudium der Studierenden anheim gegeben werden.

Im zweiten Buche dieses ersten Theiles, in der eigentlichen Logica minor, ist die alte Eintheilung beibehalten; es ist somit

die Rede de prima, secunda, tertia mentis operatione (hier wurde eine besondere Beachtung der Induction geschenkt). Das vierte Capitel handelt de methodica operationum mentalium dispositione; und im Schlußcapitel ist die Rede de adeptione veritatis per evidentiam et certitudinem. Ueberall tritt die Lehre des Aquinaten in den Vordergrund, und zwar so viel als thunlich gefaßt in die eigenen Worte des h. Thomas, und unter stetiger Bezugnahme auf den griechischen Text des Aristoteles, der, so weit wünschenswerth erschien, in den Anmerkungen angefügt ist. Dabei wurden auch die Ergebnisse der heutigen Wissenschaft, namentlich der deutschen, in ausgiebigstem Maße verwerthet. Der zweite Theil, die Logica maior, wird nächstens im Drucke vollendet sein.

Exaeten in Holland. T. Pesch S. J.

Epistola beati Pauli apostoli ad Romanos analytice et logice explicata a P. Josepho Agus S. J. Ratisbon. Pustet 1888. VIII 812 p.

Vom Sendschreiben des hl. Paulus an die Römer gesteht Hieronymus (ep. ad Algasiam), es sei dasselbe durchwegs in ungemeine Dunkelheiten gehüllt, und wollte man Alles besprechen, so müßte man nicht etwa ein einzelnes Buch sondern viele große Bände schreiben. Diese Eigenart des Römerbriefes, ebenso vor dem großen Kirchenlehrer bekannt (vgl. 2 Petr. III 15—16), wie nach ihm von den Exegeten noch oft ausgesprochen, hat wohl auch der neueste Commentator desselben, Agus gefühlt, wenn er dem theologischen Publicum eine in schönem, stilgerechten Latein geschriebene Erklärung von reichlich achthundert Seiten darüber anbietet.

Eine Einleitung von fünf Seiten bereitet den Leser auf den Brief vor, den man — einige der Briefform angehörige Redeformen am Anfang und Schluß abgerechnet — für eine durchaus vollendete Rede (oratio numeris omnibus absoluta S. 6) halten müsse. Das Schema, nach dem der Gedankeneinschlag des Apostels vor sich geht, zergliedert sich in: 1. ein zweitheiliges Exordium (I 1—7, 8—16), 2. den Hauptsatz und Centralgedanken (I 16. 17), 3. eine fünftheilige Begründung und Durchführung des Hauptsatzes, welche durch die einfachste dialectische Operation aus diesem sich ergibt (I 18—II 16; II 17—III 20; III 21—IV 25; V 1—VIII 39; IX 1—XI 36), 4. die Peroration mit ihren Ermahnungen zur Ausgestaltung des christlichen Lebens (XII 1—XV 13). Hiemit ist das „Musterbild einer Predigt" abgeschlossen. Was weiterhin (XV 14—XVI 27) folgt, hat persönlichen Character und bildet den Briefschluß.

Die vorgelegte Skizzierung läßt schon die Totalanschauung durchschimmern, welche Agus von dem paulinischen Sendschreiben hat. Es erscheint ihm als eine kunstvolle, zusammenhängende Entwickelung des Satzes: „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zum Heile für einen jeden der glaubt, in erster Linie für den Juden, dann für den Heiden". Das Beweisverfahren des Völkerapostels bestehe darin, daß die einzelnen Worte des Hauptsatzes hinsichtlich ihrer Wahrheit entwickelt und erhärtet werden, jedoch in umgekehrter Reihenfolge. Also Bezug nehmend auf das letzte Wort „für den Heiden" beweise Paulus die Nothwendigkeit der Rechtfertigung für den Heiden; dann beweise er dasselbe für den Juden. An dritter Stelle zeige er, daß diese Rechtfertigung nur erfolge mittels des Glaubens an Christus, welchen das Evangelium lehrt; an vierter Stelle, wie die Rechtfertigung durch den Glauben vollen Heilsbesitz vermittle; endlich, wie allein die Kraft Gottes uns durch den Glauben das Heil gewähre und in uns bewirke (vgl. S. 53). Liest man die den einzelnen Redetheilen vorausgeschickten, glatt und sauber gearbeiteten Analysen, so muß man gestehen, daß sie auf ein langjähriges Studium und ein liebevolles Versenken des Verfassers in die leitende Grundidee des Briefes schließen lassen. Anders wäre es ihm nicht möglich gewesen, das ganze kunstvolle Gedankengefüge des Apostels im Allgemeinen und im Einzelnen so scharf und genau vorzuführen. Der Leser des Commentars wird in der That gut thun, dem Rathe des Auctors zu folgen (vgl. S. 8) und, um die Beweiskette und die Kraft aller Argumente und die wundervolle Oekonomie des Briefes kennen zu lernen, zuerst die Analyse der ganzen paulinischen Rede, dann die der einzelnen logisch abgetheilten Redestücke zu lesen und dann den Commentar des heiligen Textes. Freilich ein etwas sceptisch angelegter Beurtheiler dieser „analytischen" und „logischen" Arbeit dürfte doch vielleicht den Zweifel nicht recht verwinden können, ob denn wirklich dem heil. Paulus, als er jene thematische Charakterisierung des Evangeliums (I 16. 17) niederschrieb, auch jenes einigermaßen mechanisch manipulierende Eintheilungsverfahren vorschwebte, um auf solche nach der Schule riechende Weise seinen Brief zu Stande zu bringen. Es fällt etwas schwer, sich den übervollen Herold des Evangeliums, dessen Inneres rauscht, wie eine Cither, die der hl. Geist bewegt, zu denken, wie er etwa am Studiertische sitzt, die Proposition einer Predigt sich ausdenkt, die er dann hernimmt, um von hinten nach vorne Wort für Wort zu erwägen und auf je eines derselben den gehörigen Theil seiner Predigt aufzubauen.

Die logische Erklärung und theologische Vertiefung herrscht vor, zeigt aber immer eine maßvolle Kürze. Bedeutendere Punkte der paulinischen Theologie erhalten jedoch auch eine ausgedehntere

Erörterung. Beispielshalber sei auf Röm. V 12 ff. hingewiesen. Hier, wo Paulus als tiefsinniger Verkünder des ordo naturae lapsae und naturae reparatae auftritt, die Parallele zwischen Christus, dem Urheber des Heiles und Adam, dem Stammvater des Geschlechtes zeichnet, den Quell der Sünde zeigt und auf den überreichen Born der Gerechtigkeit und des Heiles weist, bespricht Agus zahlreiche aus der Natur des Stoffes nothwendig sich ergebende Fragen, gibt kurze prägnante Antwort, löst Schwierigkeiten, spricht hier, wie auch sonst sehr häufig, weniger mit eigenen Worten und Gedanken als vielmehr mit den Worten katholischer Auctoritäten (Concil von Trient, Väter, Scholastiker namentlich Thomas v. Aq.), kurz er leistet durchweg die Dienste eines guten Exegeten, der auf den Schultern der katholischen, theologischen Vorzeit steht. Für das schwierige ἐφ' ᾧ, welches die Vulgate durch „in quo“ widergegeben, läßt Agus die zwei Möglichlichkeiten offen, dasselbe entweder auf Adam zu beziehen oder schlechtweg als causative Partikel, gleich διότι, zu nehmen. Wie man es immer nehmen möge, immer ergebe sich aus dem Zusammenhang der Causalnexus zwischen der Einen Sünde Adams und der Sündhaftigkeit Aller (omnes esse reos peccati Adami S. 301).

Bezüglich des Satzbaues dieser für den Beweis der Existenz der Erbsünde classischen Stelle nimmt Agus die Figur des Hyperbaton an, die auch sonst dem paulinischen Stile nicht fremd sei. Er meint durch die Vergleichungspartikel werde von V. 12 an bis V. 18 der Gedanke in Schwebe gehalten, dort erst werde die überlange Protasis noch einmal kurz resumiert und die kurze aber durch ihren inneren Gehalt schwere Apodosis beigefügt: *οὕτως δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς.* Ob es nicht besser wäre, zu sagen, der in Vers 12ª begonnene, durch die folgende Begründung unterbrochene Satzbau werde überhaupt nicht mehr formell aufgenommen? Wenigstens scheint es, als ob das dem *ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία* entsprechende Vergleichungsglied schon in V. 14ᵇ *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* indirect und virtuell vorhanden sei und auch aus V. 15 gewinnt es den Anschein, als betrachte der Apostel selbst den Vergleich als geschlossen. Bemerkt sei noch, daß bei Besprechung der Ausnahme der Gottesmutter vom Gesetz der Erbsünde Agus unter dem Weibe im Protoevangelium direct Maria versteht, eine Ansicht, die vor kurzem Lamy und neulich Legnani wieder vertheidigten, und die auch von A. Schäfer in seiner Schrift „die Gottesmutter“ insinuiert wird, der Dogmatiker nicht zu gedenken, die für diese Annahme einstehen.

Einen wichtigen Abschnitt bilden, sowohl was den Ideengang des Briefes, als auch die großartige Auffassung der geschichtlichen

Entwickelung des Heilsplanes Gottes rücksichtlich der Juden und der Heiden betrifft, die Kapitel IX—XI, welche auch dogmengeschichtlich interessant sind. Agus hat daraus den fünften Theil der paulinischen „Predigt“ gemacht. Gemäß dem rückwärts schreitenden Gang seiner Beweisführung steht nunmehr Paulus vor dem Satze: „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes“. Die Gedanken, die der Apostel als Beweisgründe verwendet, sind erstens: Niemand kann Kind Gottes sein oder gerettet werden außer durch Gottes Kraft oder Gnadenwahl; zweitens diese Kraft oder Gnade Gottes sei denen versprochen und werde ihnen zu Theil, welche dem Evangelium Christi glauben, den übrigen aber sei sie versagt. Dieser zweite Artikel zerfällt in die weiteren Punkte, einmal, daß die Rechtfertigung für Jedermann nur durch den Glauben an das Evangelium sich vollziehe; zweitens, wie die gegenwärtige Verwerfung des Volkes Israel auf dessen Glaubensungehorsam zurückgeführt werden müsse; drittens daß auch Israel sich noch bekehren werde am Ende der Tage. An die von den Gegnern der praedestinatio ad gloriam post praevisa merita supernaturalia betonte Stelle: Jakob habe ich geliebt, Esau gehaßt (IX 13), knüpft Agus eine kurze Beleuchtung an, wie nach Augustin und den griechischen Vätern, Gott unsere Beistimmung zu seinen Gnaden sowohl im Glauben als auch in der Vollführung anderer guter Werke vorausgesehen und wie er durch dieses Vorauswissen sich seine Kinder erwählt und zur Glorie vorbestimmt, ehe sie noch überhaupt das Sein erhalten.

Auch die Erklärung jener anderen nicht minder schwierigen Stellen V. 15 ff. gibt Agus in annehmbarer Weise, nicht etwa mit einem alle Schwierigkeiten von vornweg abschneidenden exegetischen Kunststück, sondern im Einklang mit den hermeneutischen Regeln und aus dem paulinischen Gedankengang. Bezüglich der Verbindung des V. 23 wäre zu bemerken, daß die Verbindungspartikel *καὶ* nicht blos vom latinus interpres nicht gelesen wurde, sondern auch in der kritisch bearbeiteten Ausgabe des griechischen Textes von Westcott-Hort ausgelassen wird. In IX. 5 und der auf Christus gehenden Doxologie ließe sich unter Betonung der Voraussetzung von *ὁ ὢν* bemerken, daß der letzte Satz, welcher die Lobpreisung enthält, sich unmittelbar an das vorausgehende Subject *ὁ Χριστός* anschließt, und diese Stelle daher vom Dogmatiker mit Recht als ein classisches apostolisches Zeugnis für die Gottheit Christi angerufen wird: *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.*

Beurtheilt man den neuen Commentar noch weiterhin nach seinem theologischen und exegetischen Werthe, so macht er immer wieder denselben Eindruck einer trefflichen Arbeit, die mit Nutzen

zur Hand genommen wird. Freilich, wer da glaubte, auf alle Fragen Antwort zu bekommen, zu denen der Römerbrief Anlaß gibt, würde sich allerdings getäuscht finden, und es sind darunter auch Fragen oder Probleme, auf welche deutsche Leser mehr halten, als der Verfasser des Commentars sich vielleicht vorstellt. So ist das geschichtliche Problem des Römerbriefes so viel, wie gar nicht behandelt. Die paar Zeilen, in welchen Agus die Meinung Estius' und dann Piconios und schließlich seine eigene jene beiden verbindende Ansicht über die Veranlassung des Briefes vorführt, können nicht als hinreichend bezeichnet werden. Die Frage, warum sendet der hl. Paulus der seinem bisherigen Wirkungskreise fremden Kirche zu Rom einen Brief mit solchem Inhalt, erheischt eine aus dem Briefe selbst motivierte Antwort, und aus den eigenen Noten hätte Agus entnehmen können, daß historisch kein Anhaltspunkt vorliege, anzunehmen, die Stillung von Streitigkeiten und Abmahnung von gegenseitiger Verachtung habe den Apostel bewogen, den Judenchristen und Heidenchristen Roms seine „mustergiltige Predigt" zu halten. Eine der schwächsten Seiten ist die kritische. Die hier einschlägigen Fragen sind doch damit nicht abzuthun, daß man gelegentlich von graeci codices und der versio syriaca in polyglottis regiis et in editione Gutbirii spricht und dem interpres latinus Recht gibt. Viel wichtiger wäre es, gegen die neuestens vielfach erhobene Annahme eine Lanze einzulegen, als ob der Römerbrief gegen den Schluss hin schon vor Alters eine Störung erlitten hätte. Die sechs Zeilen, die Agus (S. 742 f.) hierüber hat, sind keine Würdigung, geschweige denn eine Hebung des vorgebrachten Bedenkens. Gegen 200 Codices haben ja die Doxologie XVI 25 am Schlusse des vierzehnten Kapitels, andere, unter denen auch Codex A haben dieselbe an beiden Orten, nur ℵ B C D* freilich sonst Hauptauctoritäten stimmen mit den Lateinern und der Vulgata. Das durch Chrysostomus, Theodoretus und die Handschriften als äußere Zeugen bestätigte, noch früher schon von Origenes verzeichnete Factum, erhält auch scheinbar wenigstens eine innere Bestätigung durch den Inhalt von Kap. XVI selbst, sofern es Grüße enthält an Personen, die man eher in Ephesus als zu Rom suchen möchte. Die Erledigung des ganzen Phänomens mit den Worten „nec codices nec ratio suffragantur" (S. 743) scheint daher viel zu kurz angebunden zu sein. Seltsam ist auch, daß der Verfasser in seinem Buche zweimal den Vulgatatext bietet und von dem kritisch gesichteten Text der Engländer Westcott und Hort keine Notiz nimmt. Um den historischen Commentar zu XVI 12 zu vermehren, sei noch erwähnt, daß es wohl eine annehmbare Vermuthung, wenn nicht mehr, ist, die vom hl. Paulus dort erwähnte Tryphäna sei die von König Polemon II von Cilicien verstoßene

βασίλισσα Τρυφαῖνα, eine Tochter Jubas II von Mauretanien, eine Couſine des Kaiſers Claudius, welche in den Acten der heil. Thekla erwähnt wird (vgl. Gutſchmid, Rheiniſches Muſeum 1884 „Königsnamen in den apokryphen Apoſtelgeſchichten"; ferner Wohlenberg, die Bedeutung der Thekla-Acten für die neuteſtamentliche Forſchung" in Luthards Zeitſchrift 1888, 363—382).

Matthias Flunk S. J.

1. **Die Beredſamkeit des h. Johannes Chryſoſtomus.** Von Dr. Leopold Ackermann, Aſſiſtent am biſchöfl. Clerical-Seminar zu Würzburg. Würzburg, Bucher, 1889. 164 S. 8.

2. **Aphorismen über Predigt und Prediger.** Von Dr. Franz Hettinger. Freiburg, Herder, 1888. 534 S. 8.

Indem wir dieſe zwei homiletiſchen Werke zur Anzeige bringen, machen wir uns auf den Vorwurf gefaßt, wir maßten uns an, ein Urtheil über Gegenſtände zu fällen, in denen wir nichts weniger als fachcompetent auftreten können, und dies über einen Mann wie Hettinger, der im Predigtamte und im homiletiſchen Unterrichte ergraut iſt. Wir begegnen dieſem Vorwurfe am wirkſamſten durch die Erklärung, welche wir von vorneherein abgeben, daß wir kein Urtheil über dieſe Schriften und über ihre Verfaſſer fällen wollen, ſondern ſie eben nur zur Anzeige, einem recht großen Leſerkreiſe zur Kenntnis bringen und den Eindruck wieder geben wollen, den ſie auf uns gemacht. Der Eindruck war nämlich ein ſolcher, daß wir ihn nur zu conſtatieren brauchen, um die empfehlendſte Kritik derſelben zu liefern. Wir haben darin viel Belehrung und ebenſoviel Erbauung und Aneiferung gefunden. Belehrung über Predigt und Prediger findet man auch in theoretiſchen Lehrbüchern der Homiletik; beide vorliegenden Schriften lehren aber die Homiletik in praktiſcher Weiſe und ſind darum für diejenigen beſonders zu empfehlen, welche entweder gegen einen theoretiſch ſyſtematiſchen Unterricht über die Predigt unüberwindliche Abneigung verſpüren oder doch nicht mehr an ſolchem Unterrichte Freude finden.

Die Schrift von Ackermann iſt in Wahrheit eine vollſtändige Homiletik, welche die einzelnen Vorſchriften der geiſtlichen Redekunſt an den Werken des hl. Chryſoſtomus nachweiſt und praktiſch illuſtriert. Der Verfaſſer, für das Predigen ſowohl wie für ſeinen heiligen Redner begeiſtert, facht auch in ſeinen Leſern eine ähnliche Liebe zu dem hohen Amte und ſeinem hervorragendſten Vertreter in der Kirche Gottes, dem hl. Chryſoſtomus an. Wir brauchen, um dem Leſer ein Bild von ſeiner Behandlung des Gegenſtandes zu geben, nur die Hauptabſchnitte der Schrift zu regiſtrieren.

In der Einleitung beſpricht der Verf. die natürlichen Momente der Beredtſamkeit des hl. Joh. Chryſoſtomus. Dahin gehören das Leben und die natürlichen Anlagen des Heiligen, ſeine Bildungsſchulen: Häusliche Erziehung, die Schule des Lebens, der Schulunterricht, die Einſamkeit im Kloſter, die Uebung. Als äußere Umſtände, welche fördernden Einfluß auf des Chryſoſtomus Beredtſamkeit ausübten, werden genannt: der Ort ſeiner Geburt, die Zeit ſeines Lebens, die großen Kanzeln, auf die er berufen wurde, die gewaltigen zeitgenöſſiſchen Ereigniſſe, insbeſondere ſeine Verfolgung und Verbannung.

In der erſten Abtheilung des Werkes werden die homiletiſchen Principien des hl. Chryſoſtomus dargelegt: ſeine Auffaſſung vom kirchlichen Predigtamt überhaupt, von dem apoſtoliſchen Prediger, den der hl. Chryſoſtomus kraft ſeiner natürlichen Befähigung und ſeiner übernatürlichen Ausrüſtung im eminenten Sinn darſtellt. Als Lohn der Predigt ſieht der Heilige zunächſt die Aufmerkſamkeit der Zuhörer und ihre Anerkennung an, weit höher aber ſchlägt er die Befolgung der vorgetragenen Lehren an, die eigentliche Vergeltung erwartet er von Gott im Jenſeits.

Die zweite Abtheilung ſtellt nun die apoſtoliſche Beredtſamkeit des hl. Chryſoſtomus ſelbſt dar und zwar zunächſt ihre übernatürlichen Momente: die Heiligkeit des Predigers, ſeine Hingabe an den hl. Paulus, ſein ſtetes Vorbild. Kaum ein anderer Heiliger hat den hl. Paulus ſo ſtudiert, ſo verehrt, ſo nachgeahmt in Rede und Leben wie Chryſoſtomus. Insbeſondere iſt er in das große Geheimnis des Pauliniſchen Predigtamtes, die große übernatürliche Liebe eingedrungen, wie kein anderer Redner. Aber auch die menſchliche, rhetoriſche Seite der Beredtſamkeit des Goldmundes wird eingehend behandelt und gewürdigt. Der Verf. beſpricht die verſchiedenen Formen ſeiner Reden, dogmatiſche, exegetiſche, moraliſche, Lob- und Feſtreden, Homilien und Sermones uſw. Sehr eingehend wird von dem Gebrauche der hl. Schrift gehandelt und aus ſeinen Schriften gezeigt, daß dieſelben hohen Vorzüge, welche wir in rhetoriſcher Beziehung an der hl. Schrift bewundern, auch in Chryſoſtomus in ihrer Weiſe ſich wiederfinden. Wie ſie, iſt er eminent praktiſch, einzigartig populär, unwiderſtehlich eindringlich. Hier wird eine ſchöne Blumenleſe aus des Heiligen Reden geboten; dem Prediger eine Auswahl von all den Hilfsmitteln, welche die Rede praktiſch, populär und eindringlich, ſalbungsvoll machen, an die Hand gegeben.

In der dritten Abtheilung wird der Erfolg der Beredtſamkeit des hl. Chryſoſtomus geſchildert zu Antiochien, zu Conſtantinopel, in der Verfolgung. In dem goldenen Zeitalter der geiſtlichen Beredtſamkeit hat ſich Chryſoſtomus die Palme vor

all den großen Männern erworben, welche wie Ephräm der Syrer, Basilius d. Gr., Gregor v. Naz., Ambrosius, Augustinus, hierin doch ganz Ungewöhnliches geleistet haben. Die rednerische Wirksamkeit des h. Chrysostomus ist aber nicht auf seine Zeit beschränkt geblieben, sondern er hat einen nachhaltigen Einfluß auf das kirchliche Predigtamt zu allen Zeiten, freilich bald mehr, bald weniger, ausgeübt: er ist eben der Fürst der christlichen Beredtsamkeit.

Dieser kurze Ueberblick kann dem Leser ein Bild von dem reichen Inhalte der Schrift, von der eingehenden und übersichtlichen Behandlung des interessanten und praktischen Stoffes geben; um aber den hl. Chrysostomus ganz würdigen zu lernen und für das Predigtamt reichlichen Nutzen daraus zu ziehen, muß er sie ganz lesen.

Noch mehr als bei voriger Schrift müssen wir uns bei der Anzeige von Hettingers „Aphorismen" aus naheliegenden Gründen auf eine Inhaltsangabe ohne Beurtheilung des Verf. beschränken. Es reicht aber auch eine solche Angabe hin, um zu wissen, was uns der geniale Schriftsteller über die rubricierten Punkte geboten hat. Ich bemerke eines, worin auch ich mir ein Urtheil zutraue, und wohl ein sichreres als viele andere, da ich Hettinger nicht blos aus seinen Schriften kenne, sondern in langjährigem vertrautem Umgange in seine Seele zu schauen das Glück hatte. In diesem Werke hat er ja mehr als in jedem anderen seine innerste Seele zur Darstellung gebracht. Als einen hauptsächlichen Grund, warum der homiletische Unterricht so oft ohne Frucht bleibt, führt er den Mangel eines geeigneten Lehrers an. Von den fünf Lehrern, die der Verf. in der Beredtsamkeit hatte, waren die vier ersten eher geeignet das Predigtamt zu verleiden, als dazu zu begeistern. Erst in P. Kleutgen fand er den rechten Lehrer. „Seine Theorien, auf die Alten basiert und vom Geiste des christlichen Glaubens ganz durchdrungen, principiell, klar, übersichtlich, zogen mich an und fesselten mich; seine Kritik der praktischen Uebungen ergänzte die Theorie und gab Anlaß zu vielen feinsinnigen und von tiefem psychologischen Blicke zeugenden Bemerkungen. Hier hatte ich ein Muster vor mir, wie Homiletik gelehrt werden soll. Hier war ein Mann der Wissenschaft und Praxis zugleich; jene gab die Methode, welche der Homiletik Einheit und organische Gliederung verleiht, diese umkleidete sie mit Fleisch und Blut und ließ sie auf uns wirken durch die concreten Erscheinungen des Lebens." Ich kann dieses Urtheil über den hochverdienten P. Kleutgen aus eigener Erfahrung nur bestätigen, aber zugleich auch hinzufügen, daß Hettinger in diesem Ideal eines Homileten sich selbst gezeichnet hat. Ja man kann noch weiter gehen: wenn auch Kleutgen als Theologe und speculativer Philosoph unübertroffen dasteht, in der Kenntnis des Lebens,

in der Kunst zu begeistern, worauf bei der Predigt und beim Unterrichte im Predigtamte so viel ankommt, dürfte Hettinger seinen Lehrer noch übertreffen.

Wir dürfen uns unter den „Aphorismen“ nicht abgerissene Sätze vorstellen; wir haben da eine vollständige Homiletik vor uns, in der kein einziger Punkt von Bedeutung übergangen ist, nur nicht in systematischer Form eines trockenen Lehrbuches, sondern in zusammenhängender gefälligen Darstellung. Dies lehrt schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis. Folgendes sind die Ueberschriften der einzelnen Vorträge: Kann man predigen lehren und lernen? Warum ist der Unterricht in der Homiletik nicht selten ohne Frucht? Protestantische und katholische Predigt. Musterpredigten und ihre Bedeutung. Text und Perikope. Zur Erinnerung an eine Vergessene (die Topik). Die hl. Schrift. Die Liturgie der Kirche. Einheit und Gliederung der Predigt. Eingang und Schluß der Predigt. Der Stil des Predigers. Stil und Popularität. Vortrag der Predigt. Vortrag und Geberde. Arten der geistlichen Rede. Dogmatisch-apologetische Predigt, die dogmatische Moralpredigt, der Panegyricus, die Homilie. Grabreden oder nicht? Von der Studierstube zur Kanzel.

Noch sei bemerkt, daß wir es hier nicht mit bloßen formellen Vorschriften zu thun haben; manche Vorträge sind inhaltsreiche geistvolle Ausführungen aus der Dogmatik, besonders aber aus der Apologetik, welche ja des Verf. Lebenselement ist. Man lese zB. die Vorträge: Protestantische und katholische Predigt, die hl. Schrift, die Liturgie der Kirche, und man wird sich überzeugen, wie die beiden von Hettinger vertretenen Fächer: Homiletik und Apologetik beziehungsweise Dogmatik nicht so disparaten Gebieten angehören, als es dem oberflächlichen Beurtheiler scheinen möchte.

Fulda. C. Gutberlet.

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters von Johannes Janssen. Sechster Band. Kunst und Volksliteratur bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges. Freiburg, Herder, 1888. XXXI, 522 S.

Paul III hatte durch seinen Legaten Peter van der Vorst den Schmalkaldener Bundesfürsten im Jahre 1537 melden lassen, daß er allen Ernstes gewillt sei, ein allgemeines Concil zu halten. In ihm sah nicht blos der Papst, sondern auch Melanchthon ein kräftiges Mittel gegen die Wirren der Zeit und gegen die drohenden Folgen einer dauernden Spaltung. „Es ist mir höchst betrübend zu sehen“, klagte der Reformator seinem Freunde Camerarius, „daß

diese Zwietracht bis auf die Nachkommen dauern und vielleicht eine schreckliche Barbarei und Verwüstung aller Künste und bürgerlichen Verhältnisse unter unserm Volk hervorbringen wird". Man möge den von Rom gebotenen Rettungsanker einer ökumenischen Synode nicht ohne weiteres ablehnen. Die Fürsten dachten anders (Janssen 3, 344 f.). Melanchthon erfuhr die Genugthuung, seine Befürchtung theilweise noch mit eigenen Augen gerechtfertigt zu sehen.

In dem zweiten Buch des fünften Bandes seines großen Geschichtswerkes hatte Janssen die literarische Fehde behandelt, welche durch das neue Evangelium heraufbeschworen wurde und die an Bitterkeit und Gehässigkeit ohne Gleichen geblieben ist. Wie in der Literatur, so ging auch auf andern Gebieten der Sittengeschichte dem dreißigjährigen Vernichtungskampf ein hundertjähriger geistiger Kriegszustand voraus. Diesen unnatürlichen Bruch mit einer bessern Vergangenheit und das hieraus sich ergebende klägliche Fiasko Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert schildert der vorliegende sechste Band mit jener Meisterschaft, über die es geschmacklos wäre, auch nur ein Wörtchen zu verlieren. Zarte Seelen haben gefunden, daß der Wust des Ekelhaften von dem gelehrten Verfasser doch gar zu dick aufgeschichtet worden, daß das Undelicate allzu stark in den Vordergrund trete. Nicht jeder wird als Historiker diese Zartheit theilen können. Man mache die Zeit verantwortlich für ihre Roheit und tadle den Geschichtsschreiber nicht, der rücksichtsvoll genug ist, die gröbsten Verirrungen und die unfläthigsten Zoten zu unterdrücken oder nur ahnen zu lassen. Geschichte ist nicht für jedermann; das darf zugegeben werden. Aber soll sie sein, was sie sein will, dann muß sie ein treues Bild der Vergangenheit bieten. Sie wird dieser ihrer Aufgabe auch dann zu entsprechen wissen, wenn das Bild düstere und grauenhafte Züge aufweisen muß, und zwar um so mehr, je eifriger man im Interesse einer Partei bemüht ist, die dunklen Farbentöne abzuschwächen, zu verwischen oder so anzubringen, daß die Beziehung zum dargestellten Ganzen unrichtig, unhistorisch wird. Carl Hagen, welcher von einem Recensenten getadelt wurde, daß er aus den Schriften des sechzehnten Jahrhunderts oft sehr derbe Stellen mitgetheilt habe, gibt folgenden Bescheid: „Gerade diese derben Stellen repräsentieren ganz vortrefflich den Charakter der damaligen Zeit"; denn eben die Derbheit in der Literatur sei eines ihrer wesentlichen Merkmale. „Für das Pasquill, Spottlied und Schmähgedicht", sagt Johannes Voigt, „war das Reformationszeitalter die eigentliche Blüthezeit". Daneben blühte nun allerdings auch noch manches andere Giftkraut, welches für das Colorit jenes Jahrhunderts nicht minder bezeichnend ist und die Benennung „Reformationszeitalter" zum Ausdruck der Ironie oder höchstens der Höflichkeit denen gegenüber stempelt, welche die Träume

ihrer Jugend der geschichtlichen Wahrheit nicht zum Opfer bringen wollen.

Die Thatsache, daß mit der kirchlich-politischen Umwälzung der Neugläubigen im sechzehnten Jahrhundert auf fast allen Gebieten der Cultur in Deutschland ein gewaltiger Rückschlag eintrat, ist so unbestritten, daß auch die Anhänger der Reformatoren sie nicht leugnen können. Aber wie soll man diese Erscheinung erklären, ohne jenen Pionnieren des Fortschrittes, jenen Vorkämpfern gegen die alte Kirche zu nahe zu treten? Man glaubt den Schlüssel gefunden in dem Gemeinplatz, daß große Bewegungen nie ohne große Katastrophen abgehen. Man sucht in der Verwilderung der Zeit, in der Verkommenheit eines nur zu starken Bruchtheils der Nation[1]) das geringere Uebel, welches nebenbei in Kauf zu nehmen sei, aber durch wahrhaftige Großthaten, durch die Rebellion gegen die Kirche und durch Losreißung von Rom, vollkommen aufgewogen werde. Der geschichtliche Vorgang begünstigt diese Auffassung keineswegs. Der Sturm gegen die frühere Cultur mußte erfolgen; er war eine unmittelbare Frucht der Reformation selbst, die ihrer Natur nach Zerstörung bedeutet und auf unser ganzes Volksleben gewirkt hat wie Dynamit. Janssen gestattet uns einen Einblick in die letzten Triebfedern der Verrohung zunächst in Kunst und Volksliteratur.

Verfasser betont, daß die zunehmende Entartung keineswegs allein eine Folge der religiösen Umwälzung war. Er findet die Eigenart des Verfalles auch wesentlich begründet in der Einführung einer neuen fremdländischen Kunstweise, welche man damals „antikisch-wälsche Manier" nannte und die neuestens Viele als „deutsche Wiedergeburt aus der Antike" betrachtet wissen wollen. Dieser Auffassung gegenüber vertritt Janssen die Ansicht, „daß die von dem Hauch der Antike noch unberührte deutsche Kunst des spätern Mittelalters in ihrem innern Wesen und in ihrer ganzen Ausgestaltung unbewußt auf das innigste verwandt war mit der edlen Antike, der classischen Kunst der Griechen zur Zeit ihrer höchsten Blüthe. Dagegen weist die im sechzehnten Jahrhundert angeblich aus der Antike wiedergeborne und diese als ihr höchstes Ideal nachahmende deutsche Kunst durchaus dieselben Merkmale auf, welche die antike Kunst zur Zeit ihres Verfalles besaß" (S. 21 46 f.). „Mochte auch in Italien die Vorliebe für die Antike eine gewisse geschichtliche Berechtigung haben, so fehlte ihr in Deutschland jede nationale Grundlage. Aber auch die italienische Renaissance schloß sich nicht der echten Antike in ihrem hohen Ernst an, sondern der entarteten des gesunkenen Griechenthums und der noch tiefer

---

[1]) S. einen weitern Beleg hierfür von Janssen im „Katholik" 1889 Januar S. 41 ff.

gesunkenen römischen Kaiserzeit." „Das Sinnliche der Antike war es, was man am besten verstand". Das Verhältnis der „deutschen Renaissance" zur italienischen zeichnet unser Autor mit den Worten: „Die deutsche Renaissance ist im Grunde nur eine Wiedergeburt der wälschen Wiedergeburt, eine Nachgeburt derselben" (S. 61). Die Kunst verfiel der Ausländerei, der Verwälschung. Dürers Mahnung zufolge sollte sich jeder Künstler bestreben, „etwas Fremdes aufzustellen" (S. 69). So riß auch in der deutschen Kunst der Cultus der Nacktheit ein, an die Stelle streng gesetzlicher Ordnung und allgemein giltiger Ueberlieferungen trat die persönliche Willkür des Künstlers. Auf dem Gebiete der Bildnerei schuf der Barockstil nicht blos gar „rührliche Conceptionen", sondern bei fortgeschrittenem Naturalismus auch sehr bedenkliche Leistungen. Christliche und mythologische Gebilde wurden nebeneinander gestellt: neben dem gekreuzigten Heiland Hermen und Karyatiden, neben einer hl. Margaretha mit dem Drachen Amor und Psyche sich umarmend und Diana auf der Jagd, neben einer Meernixe ein hl. Christoph. Ein reich geschmücktes Grabmal von 1563 führte neben der heiligsten Dreifaltigkeit und den Figuren von Moses, Petrus und Paulus die des Jupiter, des Mercur, der Venus und anderer Götter und Göttinnen vor, „ein wahrer Fasching der Phantasie". Janssen belegt den verderblichen Einfluß der fremdländischen Manier auf deutsche Kunst und Literatur durch zahlreiche Thatsachen (z. B. S. 64 66 71 79 80 84 88 90 92 93 96 104 105 117 125 127 150 152 195 386 387).

Nach dem Gesagten ist es klar, daß die „deutsche Renaissance" allerdings nicht als ein Erzeugnis der religiösen Umwälzung aufzufassen ist, aber sie stand doch mit dieser in innerer Verbindung und blieb in Deutschland und in den Bundesstaaten bezeichnend genug vorzugsweise protestantisch. Im katholischen Volke fand sie keinen Boden, selbst in denjenigen Gebieten nicht, wo die Fürsten, wie in Oesterreich und Baiern, sie eifrig beförderten (S. 62).

In protestantischen Ländern beschleunigte neben dem Einfluß der „antikisch-wälschen Art" noch ein anderer Umstand in hohem Grade den Verfall der alten Cultur und wäre an sich allein imstande gewesen, sie zu zerstören. Hob doch Luther gerade jene Glaubenssätze auf, welche bisher der christlichen Kunst die fruchtbarste Anregung und Förderung geboten.

In der katholischen Vorzeit hatte insbesondere der Glaube an die wahre Gegenwart des Heilandes in der heiligen Hostie und die Aufbewahrung derselben in den Kirchen nicht allein die zahlreichen Sacramentshäuschen geschaffen, sondern auch die Gotteshäuser selbst gleichsam zu Tabernakeln Gottes ausgestaltet. Nichts schien zu

kostbar für ihren Schmuck. Zugleich hatte die kirchliche Lehre von den guten Werken einen mächtigen Hebel für die Kunstentwicklung gebildet; die herrlichsten Schöpfungen der Baukunst, Bildnerei und Malerei waren dem Glauben entsprossen, daß es vor Gott wohlgefällig und verdienstlich sei, Kirchen zu errichten und mit dem Schönsten, dessen die Künstlerhand fähig, zu zieren. Diese Anschauung erregte Luthers Unwillen. Er erklärte sie für „Abgötterei“. Man müsse predigen, daß „die Bilder Nichts“ seien, daß „man Gott keinen Dienst daran thäte, wenn man Bilder aufrichte“; alsdann würden diese von selbst vergehen und umkommen. In seiner Auslegung des ersten Gebotes sagte Luther: „Wo das Volk unterweiset würde, daß für Gott Nichts helfe, denn sein Gnad und Barmherzigkeit, so würden die Bilder von ihnen selber wohl fallen und in Verachtung kommen, denn sie würden gedenken: soll's denn kein gut Werk sein, Bilder machen, so mache der Teufel Bilder und gemalte Tafeln; ich will nun fortan mein Geld wohl behalten oder besser anlegen“.

Diese Lehre wurde treu befolgt. Ueberall, wo der „Alleinglauben“ durchdrang, traf ein, was Luther gepredigt hatte: „Man würde nicht lang Kirchen stiften, Altar bauen, Bild aufrichten, wo man nicht meinte, man thät Gott einen Dienst damit“. Künstler und Kunsthandwerker klagten: „Edel Kunst wird nicht viel mehr begehrt“, und der gut lutherische Hans Sachs läßt die Musen reden: früher seien die Künste in Deutschland „ehrlich gehalten worden von Jungen und Alten“, „überall freie Künstler und sinnreiche Werkleute ohne Zahl“. Jetzt dagegen würden alle Künste unwerth gehalten und verachtet, man suche nur noch Wollust, Gewalt und Pracht und gehe nur auf Gelderwerb aus. Der Musensang schließt: „Drum wollen wir räumen Teutschland, lassen es kunstlos und ohne Verstand“.

Luther war mit dem Abthun der Bilder noch nicht zufrieden. Er wollte die Kunst in den Dienst seiner niedrigen Polemik gestellt wissen und drückte so der Himmelstochter das Brandmal der Gemeinheit auf. Im Jahre 1526 forderte er auf, „das edle Götzengeschlecht“ des römischen Antichristes auch mit „Malen“ anzugreifen; man müsse dessen Dreck, „der sogern stinken wolle, weidlich rühren, bis sie Maul und Nasen voll kriegen“. Am willigsten folgte dieser Mahnung Lukas Cranach, der noch als dreiundsiebzigjähriger Greis als „Abbildung des Papstthums“ jene zum Theil unsagbar schmutzigen Holzschnitte anfertigte, welche Luther unter seinem Namen und mit Reimen versehen im Jahre 1545 herausgab. Luther, sagte dessen begeisterter Verehrer Mathesius, „ließ im Jahre 1545 „viel scharpffer Gemelde abreißen, darin er den Leyen, so nicht lesen konnten, des Antichrists Wesen und Gräuel fürbildet, wie der Geist Gottes in

der Offenbarung Johannis die rothe Hure von Babilon hat abcontrofactirt". Meister Cranach wurde als der „größte Maler im Dienste des heiligen Evangeliums" gefeiert, und Lindau lobpreist ihn heute noch als den „echtesten Maler der Reformation" (S. 27 ff.).

Uebrigens sind die meisten protestantischen Kunsthistoriker darüber einig, daß bei Cranach die Kunst kaum zu Wort kommt. Der genannte Lindau ist naiv genug, die „protestantische Kunst" mit einem „von den Religionsstürmern des 16. Jahrhunderts entlaubten Baume" zu vergleichen, dessen letzte Blüthen Cranach († 1553) und Holbein († 1543) gleichzeitig mit in ihr Grab genommen hatten". Also die protestantische Kunst „ein von den Religionsstümern des 16. Jahrhunderts entlaubter Baum" — und doch protestantische „Kunst". Weiter geht der classisch originelle Richard Fischer, dessen Schrift „Ueber Protestantismus und Katholicismus in der Kunst" (Berlin 1853) folgende Sätze liefert: „Der Protestantismus ist in allem die Grundbedingung aller Kunst und alles Kunstlebens"; „die Lüge aller Transcendenz, alles Supernaturalismus vernichtend, setzt er den Geist des Wirklichen als das wahre Ideelle ein"; „von einer katholischen Kunst, von einem katholischen Kunstschönen kann eigentlich nicht die Rede sein". Nach Woltmann indes hatten „die abgeschlossenen Confessionen, welche aus den reformatorischen Bewegungen hervorgingen, keine Kunst", und „nur confessionelle Beschränktheit könnte läugnen", schreibt Scherr, „daß die deutsche Kunst, vorab die bildende, vor der Reformation höher stand als nach derselben". „Es gibt keine protestantische Kunst". So urtheilen andere billig denkende Aesthetiker.

Der Protestantismus hatte mit einer glorreichen Vergangenheit gründlich aufgeräumt. Die herrliche Gothik, so ganz deutsch, aber auch so ganz katholisch, ward von den Neugläubigen als „papistische Kunst" verfehmt; und dennoch blieb ihre Kirchenbaukunst in den wenigen Werken, welche sie aufzuweisen hat, für den Innenbau verkropft gothisch, das Aeußere offenbarte meist nur ein müßiges Spiel phantastischer Verzierungen.

Am widerlichsten berührt der protestantische Geist in der Kunstthätigkeit dort, wo er sich gegen das specifisch Katholische wendet. Den Schöpfungen des christlichen Genies und gottinniger Frömmigkeit wußte er kaum mehr entgegenzustellen als die durch glühenden Papsthaß vergifteten Ausgeburten der niedrigsten Leidenschaft. Will man von protestantischer Kunst reden, dann ist das ihr Gepräge. Künstervereine hatten sich gebildet, deren Mitglieder es darauf abgesehen, „den Papst und die ganze Clerisei als Christi Feinde, Ungethüme und Sendboten des Teufes hinzustellen und dem Volke gehässig zu machen" (S. 39).

Der musikalisch angelegte Luther, der nach der Theologie die Musik für die edelste Kunst hielt (S. 154), hatte an den alten deutschen Kirchenliedern eine große Freude. „Im Papstthum“, sagte er in einer seiner Predigten, „hat man feine Lieder gesungen: Der die Hölle zerbrach und den leidigen Teufel darin überwand, Item: Christ ist erstanden von seiner Marter alle. Das ist von Herzen wohl gesungen. Zu Weihnachten hat man gesungen: Ein Kindelein so lobelich ist uns geboren heute. Zu Pfingsten hat man gesungen: Nun bitten wir den heiligen Geist. In der Messe hat man gesungen das gute Lied: Gott sei gelobt und gebenedeit, der uns selber hat gespeiset“. Die Protestanten, „bei denen übrigens der deutsche Kirchengesang keineswegs in so allgemeinem Gebrauche war, wie man gewöhnlich annimmt“ (S. 160 Anm.), machten sich die schönen Lieder der Vorzeit vielfach zu eigen und bereicherten diesen Schatz in ihrer Weise. Ihr Stifter hatte den Ton angegeben mit dem „Christlichen Kinderlied“:

Erhalt uns Herr bei deinem Wort
Und steuer des Bapsts und Türken Mord . . .

In einem „Neuen Te Deum laudamus vom Bapst Paulo dem dritten“ betheuerte Erasmus Alber:

Dein Heiligkeit verfluchet ist,
Du Mensch der Sünd und Widderchrist, . . .
Deins Götzendiensts und Abgötterei
Sind wir, Gott Lob, nun forthin frei.
Teglich, Bapstesel, wir fluchen dir
Und Christus Namen preisen wir.

Dem Liede folgte ein Gebet „wider das teuflisch Reich des Widderchrists“.

Philipp Wackernagel, der fleißigste protestantische Hymnologe der Neuzeit, hat an derartigen Liedern seine Freude. Sie seien zwar „nicht immer im hohen Kirchenstil“ abgefaßt, aber sie seien „immerdar Lieder großes Ernstes, oft grimmiges Ernstes, auch im Spott, wenn der Mensch der Sünde“ — das heißt der Papst — „in seinen Verlarvungen und Verkleidungen dargestellt wird, furchtlos, wie es den Deutschen damals eigen war. Damals!“ (S. 184 ff.).

Auch der von den Protestanten als Dichter hoch geschätzte Johann Fischart fertigte kirchliche Gesänge an. Er war nächst Luther einer der thätigsten und vielseitigsten Streitschriftsteller des Jahrhunderts. Sein Bekenntnis lautete: „Ich bin kein Sünder ohne Durst; ich trink ewiglich, Trinken ist mein Ewigkeit und Ewigkeit ist mein Trinken. Freß ich mich arm und sauf mich zu Tod, so hab ich gewiß Gewalt über den Tod“. Fischart verfolgte mit unerschöpflichem Hasse die katholische Kirche und das

Papstthum, darin bestand sein Protestantismus. Im übrigen kümmerte er sich um keine Confession (S. 245). Seine Erbitterung gegen Rom hinderte ihn indes nicht, zum Broderwerb sich auch gelegentlich an einem buchhändlerischen Unternehmen zu Ehren der Päpste zu betheiligen. Bodmer nannte den Mann, der zudem ein wüthender Hexenverfolger war, den „Liebling der Bachanten“ (S. 242 f.).

Ihm gegenüber muß als ein durchaus achtungswerther Charakter der Satiriker Thomas Murner gelten. „Erst in neuester Zeit ist man dem Wandel und der Wirksamkeit dieses katholischen Dichters und literarisch wirksamsten Gegners der Religionsneuerer, gerecht geworden“ (S. 220 Anm. 3).

Von noch höherer culturgeschichtlicher Bedeutung als die Spott-, Schmäh- und Lehrschriften aller Art ist die damalige dramatische Literatur. Die religiösen Dramen waren zum allergrößten Theil nur Seitenstücke entweder der Predigt oder der confessionellen Streitschriften. „Der Deutsche stellt auf der Bühne dar, was der Prediger auf der Kanzel behandeln sollte“, heißt es in einer englischen Dedication vom Jahre 1578. Nach und nach wurde verbitterte, schamlose Polemik der eigentliche Lebensnerv der Dramaturgen. Im Jahre 1545 veröffentlichte „ein frommer Teutscher“ einen „Rathschlag des allerheiligsten Vaters Bapsts Pauli des Dritten, mit dem Collegio Cardinalium gehalten, wie das angesetzte Concilium zu Trient fürzunehmen sei“. Der Erzengel Gabriel erscheint und erklärt:

> So sagt der Herre Sabaoth,
> Ich kenn dich nicht, du gotlos Rott . . .
> Euer Concilium ist Kot
> Und anders nichts, denn nur Unflat . . .

In dem dritten Act ruft der Papst in seinem Zorn nach dem Teufel. Er kommt und hält eine lange Rede, deren Schluß lautet:

> Wolan, halt euch min treue Knecht,
> Es kommt die Zeit, ich lohn euch recht.
> Damit Ade alle zugleich,
> Meinen Gestank den las ich euch.

„Der fruchtbarste protestantische Streitdramatiker“ war Thomas Kirchmair, Prediger in Thüringen. Seine Schauspiele werden noch gegenwärtig von angesehenen Literarhistorikern bewundert und angepriesen. Naogeorgos, so wurde Kirchmair genannt, ist der „bedeutendste Tendenzdramatiker der Reformationszeit“, hervorragend durch „aristophanischen Spott, der das Papstthum mit seinen vielen Irrthümern geißelte“. „Werth und Wirkung seines Pammachius

beruhen auf der getreuen Zeichnung des Papstthums". Es sei ein „ganz zeitgemäßes", „in der ehrenwerthesten Gesinnung geschriebenes Stück". So Holstein noch im Jahre 1886.

Seine „getreue Zeichnung des Papstthums" findet sich beispielsweise im fünften Act des „Mercator". Christus tritt auf und spricht:

Der Satan hat was groß herdacht,
Da er das Bapstthumb hat gemacht ....
Der (Papst) ist des Teufels treuer Knecht,
Lugt, wie er ihm viel Seeln zubrecht.

Erich Schmidt nennt in der „Allgem. deutsch. Biographie" den Dichter einen „protestantischen Pamphletisten, vorzüglich im Drama", einen „fahrenden Heißsporn".

In Riga machte der ehemalige Franciscaner Waldis das Evangelium zum Deckmantel seiner Polemik. Im Jahre 1527 wurde sein in niederdeutscher Mundart abgefaßtes Fastnachtsspiel „der verlorne Sohn" aufgeführt. Es verdreht die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke in gewohnter Weise als heuchlerische und verdammliche Werkheiligkeit. Das Stück bewegt sich in den tiefsten Niederungen, „die auftretenden Personen sind Nichts als die gemeinsten Typen der Gemeinheit" (S. 290). Der Vorgang im Bordell füllt über fünfhundert Verse, beinahe den vierten Theil des Ganzen. Nach Holstein ist diese Bühnenleistung „ausgezeichnet durch großartige Auffassung eines gewaltigen Stoffes". Milchsack meint: „Das Spiel zeigt sich nach den verschiedensten Seiten als ein Werk von hervorragendster Bedeutung".

Ganz abgesehen von den zahlreichen Erzeugnissen dieser Art, offenbarte sich die Verleugnung jedes dramatischen Geschmackes auch in der Aufführung sonst unschuldiger Spiele. „Wo handwerksmäßige Rüpel ihre Kunst auf dem Lande umtrugen, verfiel Alles der Lächerlichkeit und Gemeinheit". „Rist hatte (noch im 17. Jahrhundert) von Leinewebern eine Judith aufführen sehen, wo die Heldin einem lebenden Kalb den Kopf absäbelte, das den Holofernes im Bette darstellte" (Gervinus).

Eine sehr gewöhnliche Figur des Theaters im sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderte war der Teufel. Auch in den geistlichen Schauspielen des Mittelalters erschien er, aber hier .. mußte er stets als überkluger, armer oder dummer Teufel wider Willen die komische Rolle übernehmen und zu grotesk lächerlichen Figuren dienen" (S. 255 Anm. 1). Satan hat seinen neuen Bühnenberuf zum guten Theil dem Teufelsgezeter Luthers zu danken (vgl. S. 464). Die „Schöne Tragödie, wie Belial ein Recht mit Christo anfecht, darum, daß er ihm sein höllisch Reich zerstörk habe" (1570), brachte vier Teufel auf die Bretter. Das Spiel des Diakonus

Krüginger „Vom reichen Mann und armen Lazaro“ (1555) ließ außer dem Höllenfürsten noch sechs andere scheußliche Teufel erscheinen und gab die Anweisung, man könne bei der Aufführung auch wohl mehr Teufel verordnen.“ Derartiges war aber nicht allein „des gemeinen Volkes fürnehmste Lust und Anreizung zu Comödien,“ auch für die hohen Herren und Frauen mußten „viel Teufel sich sehen lassen,“ „schreien und brüllen und die Menschen wegholen; auch insonsten viel Getös sein.“ Zu bemerken ist, daß die vielgestaltige deutsche Teufelsliteratur fast ausschließlich in protestantischen Kreisen ihren Ursprung fand.

Eine weitere gleichfalls mit den confessionellen Kämpfen zusammenhängende Verirrung der Zeit war die namentlich unter den Protestanten herrschende Wundersucht, welche durch eine Flut von „Wunder- und Schauerliteratur“ bezeugt ist. Die protestantische Aufklärerei hat also keinen Grund, das Mittelalter wegen seiner Vorliebe für Fabeleien zu tadeln. Um die „Wundergeburten“ als „wirkliche Vorzeichen Gottes gebührlich einzuprägen,“ wurden sie von den Prädicanten vielfach „christlich wohlgeneigt“ den Lesern erklärt.

Luther und Melanchthon hatten bereits im Jahre 1523 eine mit Abbildungen versehene und in vielen Drucken verbreitete „Deutung zweier greulicher Figuren“ besorgt, nämlich die eines „schrecklichen Thieres,“ welches der Tiber zu Rom ausgeworfen, und die eines „Mönchskalbes,“ der Mißgeburt einer Kuh, welche zu Freiberg in Meißen erschienen sei. Das Volk sollte darin „Zeichen von Gott“ erkennen. In dem Wunderthiere zu Rom, sagte Melanchthon, habe „Gott selbst“ die Greuel des Papstthums „abconterfeit,“ damit man sich „für dem verfluchten Antichrist und seinem Anhang hüte.“ Eindringlicher noch sprach Luther. Das greuliche Thier zu Rom, „der Papstesel,“ bedeute den Sturz des Papstthums, das Mönchskalb den Sturz des Mönchthums; denn genugsam sei „an diesem Kalb gesagt, daß Gott der Möncherei Feind ist.“ Die Papisten sollten „an dem Kalb und Kuhe für ihren Augen als im Spiegel sehen, wer sie sind für Gott und was man im Himmel von ihnen hält.“

Aehnliche „Naturwunder“ treten gar bald in Unmasse auf. Nach dem Beispiel der Wittenberger Reformatoren wurden sie von maßgebender Seite salbungsvoll ausgelegt. So veröffentlichte „unter steter Berufung auf Luther und unter wüthenden Lästerungen gegen das Papstthum und die Papisten, welche ärger als die Teufel seien“ (S. 415), der Prediger Christoph Irenäus im Jahre 1584 ein Buch von beinahe 700 Seiten über das Dasein, den Ursprung und die Bedeutung „Seltsamer Wundergeburten.“ Der Prediger Herold aus Basel führte in einem Foliobande (1567) „über Gottes unergründliche Wunderwerke in seltsamen Geschöpfen, Mißgeburten, in

Erscheinungen an dem Himmel, auf der Erde, in den Wassern" alle Schriften an, aus welchen er die Wunder geschöpft habe, und nannte siebenzehn Gelehrte, welche ihm bei seiner Arbeit behilflich gewesen, so Geßner, Bullinger, Merian, Grell, Oporianus, Lavater und andere (S. 418). Als eine solche Wundergeburt wird ein im Jahre 1543 geborenes Kind angeführt, „mit feurigen Augen, Maul und Nase wie ein Ochs, Hundsköpfen an den Ellenbogen, einen ellenhohen Schweif mit einem Scorpionhacken, das soll geredet haben: wachet, euer Herr und Gott ist vorhanden", worauf „im ganzen Europa ein groß Sterben war."

Von tief greifender Wirkung waren die Wunder des Himmels. Am 23. März 1582 hat „der Mond in Gestalt eines verhüllten Weibes Angesicht sich nahe zur Erde gelassen und hat eine Stimme von sich geben mit hellem Geschrei, ‚Weh, Weh' und solches sechs- oder siebenmal auf einander." Durch dieses Wehegeschrei wollte der Mond die Protestanten warnen vor der Annahme des neuen Gregorianischen Kalenders, wie er denn auch „eben zur Zeit als der römische Beerwolf und Antichrist Gregorius sein boshaftiges Kalenderwerk zu Mord und Blutvergießen den armen evangelischen Christen publicierte," bei einem Dorfe im Voigtlande sich „zur Erden zu den Menschen herabließ und grimmig ausblickend und schier blutrünstig, deutlich zu mehreren Malen gesprochen: Weh, Weh, Blut, Blut, Papst und Jesuiter."

Dazu allerhand „Spücknisse," Teufelserscheinungen, „Wegführungen lebendiger Menschen durch den Teufel," der hie und da auch einen armen Schlucker „in gräuliche Sünden stürzt und letzlichen mit Umdrehung des Halses erwürgt."

Es ist, wie Liliencron sagt, das düstere Bild einer in Roheit und Aberglauben versinkenden Zeit.

Janssen schließt den sechsten Band seiner deutschen Geschichte mit einem Hinweis auf den Gegenstand, dessen Darstellung nun folgen soll, und spricht sich bereits hier über den Ursprung der zunächst zu behandelnden höchst bedauerlichen Vorgänge in folgenden Worten aus: „Auf dem Boden eines solchen allgemein herrschend gewordenen Wunder-, Geheimkunst-, Zauber- und Teufelsglaubens, unter der Verrohung und Verwilderung des geistigen und religiös-sittlichen Lebens, wie sie aus den meisten Erzeugnissen der bildenden Kunst und der Volksliteratur deutlich zu Tage trat, konnte eine der furchtbarsten Erscheinungen in der ganzen Geschichte der Menschheit, nämlich das Hexenwesen und die Hexenverfolgung, in Deutschland üppig gedeihen" (S. 508).

Wer das Buch Janssens gelesen, muß die Ueberzeugung haben, daß es sich bei der Masse des beigebrachten Materials

nicht um vereinzelte Auswüchse handelt, sondern um eine die ganze Periode hindurch herrschende Richtung. Ist dem so, dann hat dieser vorzügliche Culturhistoriker auch den Beweis geliefert, daß die „Einschränkung der Geschichte auf das staatliche Moment" nur eine Eingebung der Willkür ist und die Erreichung des vom Historiker anzustrebenden Zweckes unmöglich macht. Dieser Ansicht huldigt unter andern, zum mindesten theoretisch, Treitschke[1]), welcher in irgend einem preußischen Wehrgesetz aus dem Anfang unseres Jahrhunderts „einen jener epochemachenden Acte der Gesetzgebung" entdeckt hat, „welche mit siegreicher Beredsamkeit erweisen, daß alle Geschichte wesentlich politische Geschichte ist, daß die Historie nicht die Aufgabe hat, einen Volta unter seinen Froschschenkeln zu beobachten oder aus den Funden der Topfgräber die Entwickelung der Lampen und der Trinkgeschirre nachzuweisen, sondern die Thaten der Völker als wollender Personen, als Staaten erforschen soll". Schöne Worte, aber hohl. „Thaten der Völker als wollender Personen" sind denn doch ihr Denken und Trachten auf dem Gebiete des geistigen und künstlerischen Schaffens in weit höherem Grade, als die hohe Politik, die gar oft nichts weniger als eine „Völkerthat" ist und der gegenüber die Völker die ihnen von Treitschke zugewiesene Rolle „wollender Personen" gar nicht selten ergebenst ablehnen würden, wenn sie überhaupt hierin etwas mitzureden hätten. Treitschkes Vorgänger als Berliner Hofhistoriograph, der Altmeister Ranke, läßt uns in Bezug auf die culturelle Seite der deutschen Geschichte gleichfalls sehr im Stich. Es ist Janssens Verdienst, das sechzehnte Jahrhundert durch eine den ausgedehntesten Stoff zusammenfassende Darstellung beleuchtet zu haben.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

---

[1]) Auch Ottokar Lorenz und nach beiden Alfons Huber; vgl. Hubers Geschichte Oesterreichs Bd 1 S. VIII f. Rankes Grundsätze über diesen Gegenstand s. Weltgesch. Bd 1 Abth. 1 S. VIII u. Bd 8, 4 f. Die hier entwickelten Gedanken stehen vielfach in Widerspruch mit den Ansichten der genannten drei Autoren, aber auch in Widerspruch mit Rankes eigener Praxis. Wenn letzterer das Wesen der „Universalhistorie in der Geschichte unabläßigen Ringens um die höchsten Güter der Menschheit" erblickt, so erscheint die Forderung als berechtigt, daß die Culturgeschichte, was R. sich auch darunter denken mag (s. Weltgesch. 8, 4), bei weitem mehr zu Worte komme, als es in seiner Weltgeschichte der Fall ist. Hier wie in den übrigen Werken des Meisters tritt die hohe Politik entschieden in den Vordergrund und beherrscht die Darstellung so mächtig, daß der Leser vor lauter Staatsactionen das Leben der Völker nur sehr wenig kennen lernt.

Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti auctore C. L. Wilibaldo Grimm. Editio tertia emendata et aucta. Lipsiae in libraria Arnoldiana, 1888. XIV, 474 p. A. u. d. T. Christiani Gottl. Wilkii **Clavis Novi Testamenti philologica** usibus scholarum et juvenum theologiae studiosorum accommodata.

Die Grimm'sche Bearbeitung der Clavis philologica von Wilke trägt trotz der in der Vorrede zur ersten Auflage grell hervorgekehrten Mißachtung der Vorlage den Namen des alten Auctors noch immer an der Stirne. In wie weit es sich bewahrheitet, was das Titelblatt verkündet, daß das Buch in seiner neuen Gestalt als eigenes Werk Grimms betrachtet werden könne, müßte eine ins einzelne gehende Vergleichung der beiden Arbeiten herausstellen. Die hier vorliegende dritte Auflage des Lexikons unterscheidet sich von der zweiten durch die fortwährende Berücksichtigung der neuesten kritischen Bibelausgabe von Westcott und Hort, sowie durch die Aufnahme einiger neuer Vocabeln und Bereicherung oder Verbesserung mehrerer Artikel. Von der Aufnahme oder eingehenden Berücksichtigung der zahlreichen Zusätze und Bemerkungen, mit welchen der Verfasser einer in Amerika publicierten englischen Uebersetzung das Werk bereicherte, glaubte Grimm mit Rücksicht auf den praktischen Zweck des Buches abstehen zu sollen.

Es ist gewiß nichts Leichtes, die Grenze, welche die lexikalische Bearbeitung der neutest. Gräcität einzuhalten hat, theoretisch zu bestimmen und praktisch durchzuführen. Wir glauben indes, daß Grimm hierin im wesentlichen die rechte Mitte gefunden hat. Schon das Volumen des Lexikons, das zu vermehren ihm ferne lag, hat auf Kürze und Präcision zum Besten der Sache hingedrängt. Manche historische Notizen über Persönlichkeiten oder über Entstehung der neutest. Schriften könnten freilich noch in Wegfall kommen, zumal wenn in controversen Punkten doch nur die Ansicht des Verf. sich verzeichnet findet. In den Fällen, in welchen irgend ein Wort in sehr schwieriger Verbindung erscheint, gibt Grimm gleich eine kurze und bündige Uebersetzung des ganzen Textes. So zweckentsprechend das an sich ist, so wird doch in controversen Stellen die Widerrede des Fachmannes durch die Ausschließlichkeit der Aufstellung oft erregt und der Geist des Studierenden bei seinem ersten Eindringen in den Sinn der hl. Schrift für eine einzelne Ansicht ungebührlich eingenommen. So möchte wohl die Exegese nicht „entlastet", sondern geschädigt werden; man greift ihr vor und vereitelt nur zu oft eine ruhige Würdigung der entgegenstehenden Auslegungen.

Am meisten empfindet den gerügten Uebelstand der katholische Theologe bei den dogmatischen Artikeln, denen Grimm seit der

ersten Bearbeitung des Wilke'schen Werkes eine besondere Sorgfalt widmete. Im Artikel δικαιοσύνη findet sich beispielsweise eine weitläufige Auseinandersetzung über die Paulinische Anschauung von dem Ursprung der Gerechtigkeit. Sie gehört m. E. nicht in ein philologisches Wörterbuch. Ueberdies werden ausschließlich die längst überwundenen Ideen der protestantischen Dogmatik ausgeführt, die der Auffassung des gesammten christlichen Alterthums und dem gesunden Verständnis des ganzen Paulinischen Gedankens geradezu Hohn sprechen. Die katholische Anschauung wird nicht einmal erwähnt; auf katholische Arbeiten über die dogmatischen Briefe des Apostels, deren es doch auch aus neuerer Zeit beachtenswerthe, den protestantischen Werken durchaus gleichstehende gibt, wird niemals hingewiesen.

Würde somit der Gebrauch des Grimm'schen Lexikons, ohne die berichtigende Unterweisung des Lehrers, auf die katholischen Theologiestudierenden nur nachtheilig und irreführend einwirken, so mag doch der Fachmann sich desselben mit Nutzen bedienen. In philologischer Beziehung zeichnet es sich aus durch eine tüchtige Beachtung der Profangräcität (Stephanus, Passow usw.) und durch aufmerksame Verfolgung der neuesten philologischen Arbeiten des deutschen Protestantismus, welche in den verschiedenen Commentaren und Fachzeitschriften zerstreut sind.

Das Lexikon ist von Druckfehlern sowohl im hebräischen und syrischen, als auch im lateinischen Text nicht frei. Gleich auf der ersten Seite springen deren zwei in die Augen und fast in jedem größern Artikel, den Ref. gelesen, stießen ihm einige auf. Solche zufällige Beobachtungen erschüttern begreiflich das Vertrauen in das Uebrige und namentlich in die Zuverlässigkeit der tausendfachen Zahlencitate.

Innsbruck. J. B. Nisius S. J.

Analekten.

J. Jungmanns Definition der Schönheit. Gegen die Lehre von der Schönheit, die J. Jungmann S. J. seiner „Aesthetik" zu Grunde legte, wurden vor einiger Zeit in den „Stimmen a: M. Laach" (1888 I) nicht unbedeutende Bedenken erhoben. Der in jenen Artikeln angegriffenen Definition der Schönheit trat ich nun selbst in meinem Werke über Moral- und Rechtsphilosophie[1]) bei. Wenn ich auch nicht für alle Ausdrucksweisen und Beweisführungen Jungmanns einstehen möchte, so glaube ich doch aus dem angeführten Grunde jene Bedenken, soweit sie den Kern der Sache betreffen, an Stelle des verewigten Aesthetikers einer kurzen Erörterung unterziehen zu sollen.

Als sein Angriffsobject bezeichnet der Verfasser folgende Definition der Schönheit: „Die Schönheit der Dinge im allgemeinen ist deren Güte an sich (Jungmann sagt: deren innere Gutheit), insofern sie durch dieselbe geeignet sind vermittelst klarer Verstandeserkenntnis Gegenstand eines geistigen Genusses reiner Liebe zu sein"[2]). Die vorzüglichsten Bedenken des Verfassers gegen diese Definition lassen sich auf drei Classen zurückführen.

Die erste Classe der Einwendungen wird vom künstlerischen Standpunkte aus erhoben. Diesem, heißt es, könne eine Begriffsbestimmung nicht genügen, nach welcher die Schönheit als eine rein übersinnliche Ei-

---

[1]) Philosophia moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae praesertim S. Thomae, Suarez et De Lugo. Editio altera emendatior et indice alphabetico aucta. Innsbruck, Rauch, 1886. [2]) P. Jungmann definiert die Schönheit (Aesthetik 1³, 148) also: „Die Schönheit der Dinge ist deren innere Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen". Eine andere, motivierte Fassung giebt er (p. 149) dieser Definition mit folgenden Worten: „Die Schönheit der Dinge ist deren Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer Erkenntnis derselben, Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen".

genschaft der Dinge und der Schönheitsgenuß als ein rein geistiger gedacht werden müsse. „Es handelt sich nicht darum, bemerkt der Verfasser, was der Philosoph etwa schön nennen könnte, sondern vor allem darum, was wir thatsächlich so nennen. Man stellt an den Künstler die dringende Forderung, durch anschauliche und gefällige Darstellung des Stoffes auf die äußeren Sinne und die Phantasie zu wirken". Dieser eng begrenzte künstlerische Standpunkt scheint die Hauptquelle sämmtlicher Bedenken zu sein. Es dürften jedoch diese Bedenken durch Unterscheidung einer Doppelfrage zum großen Theile ihre Lösung finden. Die Frage nach der Begriffsbestimmung der Schönheit im allgemeinen ist eine philosophische Frage. Als solche ist sie umfassender Art, d. h. sie kann nur durch die Auffindung eines Begriffes gelöst werden, welcher die Schönheit der Kunstwerke und die Naturschönheit nicht minder als das vorzüglichste Gebiet der Schönheit, ihre eigentliche Heimat, die moralische, die geistige und die göttliche Schönheit gemeinsam umspannt. Der allgemeine Begriff des Schönen, sowie die Schönheit Gottes, der Tugend, der Seele, der Engel kann doch nicht von der Begriffsbestimmung des Kunstschönen abhängig gemacht werden; vielmehr hat die Frage, was die Menschen thatsächlich schön nennen und welches die Aufgabe des Künstlers sei, nach Feststellung des allgemeinen Begriffes ihre Sonderlösung zu finden.

Die zweite Classe der Einwendungen scheint auf der ersten zu fußen. Die Kunst, heißt es ungefähr, habe ihre Erzeugnisse entsprechend den Fähigkeiten des Menschen zu schaffen; sonach müsse der Begriff der „Schönheit schlechthin", d. h. der Schönheit rücksichtlich des Menschen, in Einklang gesetzt werden mit der sinnlich-geistigen Erkenntnis des Menschen. Als rein übersinnliche Eigenschaft der Dinge könne die Schönheit rücksichtlich des Menschen nicht gedacht werden. Nur Gott und den Engeln gegenüber schließe die Schönheit das sinnliche Element nicht ein. Dieser Einwand löst sich von selbst durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen dem objectiven Begriffe und dem subjectiven Erkennen. Es sind eben auch hier wieder zwei einschlägige Fragen scharf zu sondern: die ontologische und die psychologische Frage. Die ontologische Frage beschäftigt sich mit dem objectiven allgemeinen Begriff der Schönheit. Von diesem ist der Gegenstand der psychologischen Frage, die subjective Erkenntnisweise des Menschen nämlich, zu unterscheiden, gerade so wie von den allgemeinen Begriffen der Güte, der Vollkommenheit, der (ontologischen) Wahrheit usw. Und wie die eben aufgeführten objectiven Begriffe nicht dadurch verdoppelt werden, daß die Erkenntnisweise des Menschen eine sinnlich-geistige, jene Gottes dagegen und der Engel eine rein geistige ist, ebensowenig kann sich aus dieser Verschiedenheit des Erkennens folgern lassen, daß es eine doppelte Schönheit gebe. Da zudem ohne inneren Widerspruch nicht angenommen werden kann, beide Begriffe der Schönheit brächten die eigentliche, formelle Schönheit zum Ausdruck, so wäre schließlich der Verfasser genöthigt, die Schönheit, in der

das Wohlgefallen Gottes oder der Engel ruht, eine uneigentliche, nicht formelle, nur metaphorische zu nennen (secundum analogiam proportionis in similitudine fundatam). Um diesem Schlusse zu entgehen, müssen wir die Unterscheidung der ontologischen Frage nach dem objectiven Begriffe von der psychologischen nach der Erkenntnisweise festhalten.

Eine Vermengung dieser beiden Fragen ist auch dann zu vermeiden, wenn es sich um Feststellung dessen handelt, was die Menschen thatsächlich schön nennen, also um die Begriffsbestimmung der Schönheit rücksichtlich des Menschen. Wollte man aus der sinnlich-geistigen Erkenntnisweise des Menschen folgern, es schließe die Schönheit uns gegenüber nothwendig ein sinnliches Element in sich, so ergäbe sich mit unabweisbarer Nothwendigkeit offenbar der weitere Schluß, nur das Körperliche sei formell schön zu nennen. Auch durch das glänzendste Phantasiebild, das etwa unser geistiges Erkennen der göttlichen Vollkommenheiten, der Engel, der Tugend &c. begleitete, wird doch Gott, der Engel, die Tugend an sich in keiner Weise sinnlich, noch auch mit einer Eigenschaft begabt, die zugleich sinnlich und übersinnlich wäre und somit könnten sie uns gegenüber in keiner Weise formell und wirklich schön sein. Für den Menschen wäre also die Schönheit des Geistigen nur eine uneigentliche, metaphorische Schönheit; die materielle Sinnenwelt dagegen erwiese sich rücksichtlich des Menschen als die ausschließliche und einzige Heimat der Schönheit im formellen und eigentlichen Sinne. Diesen Schluß scheint aber der Verfasser selbst nicht billigen zu wollen.

Doch wenden wir uns zu der oben berührten psychologischen Frage zurück, denn auch sie ist von maßgebender Bedeutung. Handelt es sich also nicht mehr um die Bestimmung des einen, allgemeinen objectiven Begriffes der Schönheit, sondern um die Lösung der Frage, was die Menschen schön nennen und warum sie es schön nennen und was erforderlich sei, um uns den Schönheitsgenuß finden zu lassen, so liegt die Entscheidung auf dem Gebiete der Psychologie. Gegen die betreffenden Aufstellungen Jungmanns erhob auch hier der Verfasser Einspruch.

Die dritte Classe der Einwendungen sind nämlich psychologische Bedenken. Allein die Theorie Jungmanns über die actuelle Erkenntnis des Schönen und des aus ihr sich ergebenden geistigen Genusses (von einzelnen Ausdrücken und unwesentlichen Erläuterungen abgesehen) fußt voll und ganz auf der Lehre des hl. Thomas und der Scholastik. Was sie vom Wesen des Genusses, von dessen Ursache und der Ursache der reinen Liebe lehrten, läßt sich in folgende drei Principien zusammenfassen: Delectatio est quies actus adpetitus in bono praesenti; causa delectationis est operatio non impedita (also auch cognitio clara boni in se); similitudo actualis est causa amoris puri boni in se. Es dürfte demnach auf einem Mißverständnisse beruhen, wenn der Verfasser vermeint, die klare Erkenntnis „der inneren Gutheit", welche eine Wissenschaft, zB. die Philosophie, gewährt, genüge keineswegs zum Genusse der

Schönheit. Ohne Zweifel genügt sie, selbst auch für den Fall, daß außer den oben angeführten Bedingungen meistens noch ein vorzügliches Phantasiebild erforderlich wäre; letzteres wäre eben nur ein Mittel zur klaren Darstellung des übersinnlichen an sich Guten als solchen oder der actuellen Uebereinstimmung des Objects mit dem erkennenden Subjecte. Es kann auch dazu erforderlich sein, um das an sich Gute vollkommen (wirklich oder intentional) zu vergegenwärtigen und der reinen Liebe darzubieten, damit diese ungehindert in ihm ruhe. Uebrigens kann in manchen Fällen ein farbloses und dürftiges Phantasiebild bessere Dienste leisten, als ein glänzendes, zB. wenn der Philosoph die hohe innere Güte eines Problems durchschaut, in ihr liebend ruht und auf diese Weise ihrer Schönheit sich erfreut. Auch ist es in diesem Falle nicht die abstracte Wahrheit als solche, die wir schön nennen, sondern ihre innere Güte (bonitas in se), insofern diese geeignet ist vermittelst klarer Erkenntnis geistigen Genuß zu gewähren. Die Erkenntnis ist nur Mittel; sie kann bei philosophischen Problemen mitunter durch weniger glänzende Phantasiebilder nur gefördert werden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich auch die Antwort auf eine andere psychologische Einwendung, die sich auf den Unterschied zwischen Liebe und Genuß, und auf den Einfluß der klaren Erkenntnis bezieht. Sie lautet: „Die öfter betonte klare Erkenntnis bringt keinen Unterschied. P. Jungmann sagt nie die „klarere", sondern immer schlechthin die „klare", welcher der Genuß nothwendig folge (1[3], 156 n. 116). Demnach würde der Gutheit nur die unklare Erkenntnis zukommen und kein Genuß entsprechen, oder sie muß in dieser Beziehung mit der Schönheit ganz und vollständig identisch sein. S. 153 n. 113 wird anfangs erklärt, daß die Gutheit auch erst erkannt und dann geliebt werde; wir können aber nicht begreifen, was dann bald nachher die klare Erkenntnis für einen Unterschied mache, es sei denn, daß die erstere Erkenntnis in keiner Weise eine klare ist. Wer wird aber dies behaupten? Es folgt also, daß die vom Verfasser (P. Jungmann) erstrebte Unterscheidung doch eigentlich keine sachliche Grundlage hat". Unterbrechen wir hier die Auseinandersetzungen unseres Gegners zu folgender kurzen Bemerkung. Die sachliche Grundlage der beregten Unterscheidung bietet sowohl die Definition des Genusses als auch die Lehre von dessen Ursachen. Delectatio est *quies* actus adpetitus in bono *praesenti* (convenienti sive simili); amor est affectus circa bonum abstractione facta a praesentia vel absentia objecti. Es ist doch wohl klar, daß zur Ruhe in einem als gegenwärtig zu erkennenden Gute eine ungehemmtere und daher vollkommenere Erkenntnis erforderlich ist, als zu was immer für einer unvollkommenen Hinneigung zu einem Gute. Was hindert uns aber, eine vollkommene und ungehemmte Erkenntnis (operatio non impedita) mit Weglassung des Comparativs schlechthin eine klare zu nennen?

Doch folgen wir dem Verfasser; er fährt fort: „Noch mehr, wenn der Grad der Klarheit in der Erkenntnis den Unterschied wirklich begründet, so ergiebt sich, daß sachlich die größere Erkennbarkeit das Schöne vom Guten trennt, diese aber ist die Wahrheit des Gegenstandes; so würde also das Gute nur dann als schön betrachtet werden können, wenn es als wahr aufgefaßt würde, mit anderen Worten, die Schönheit wäre vielmehr mit der Wahrheit als mit der Gutheit identisch". Als Antwort genügt wohl ein einfacher Hinweis auf die von Jungmann aufgestellte Definition der Schönheit. Er sagt nicht: „Die Schönheit der Dinge ist deren innere, klar erkennbare Gutheit"; die Erkennbarkeit und die klare Erkenntnis gelten ihm nur als Mittel zur Gewinnung des geistigen Genusses; deshalb sieht er auch in der Erkennbarkeit mit nichten das Wesen, die ratio formalis, der Schönheit, er sagt vielmehr ausdrücklich: „Die Schönheit der Dinge ist deren innere Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen". Durch letztere Worte ist der Begriff der Schönheit von jenem der Wahrheit und der inneren Güte auf das bestimmteste unterschieden. Endlich sieht die innere Gutheit von der Beziehung zum Genusse gänzlich ab.

Nach Beseitigung der Hauptschwierigkeiten des Verfassers wollen wir noch auf die von ihm gegebene und der Jungmanns polemisch gegenübergestellte Definition der Schönheit einen Blick werfen. Sie unterscheidet sich kaum wesentlich von jener Taparellis und lautet: „Die Schönheit der Dinge ist deren „strahlende Vollkommenheit, insofern dieselbe als sinnlich und übersinnlich zugleich Gegenstand sinnlich-geistigen Genusses sein kann." Hierzu nur eine Bemerkung. Statt „Güte an sich" oder „innerer Gutheit" gebraucht der Verfasser das Wort „Vollkommenheit". Nun ist aber die Vollkommenheit als solche nicht das Formalobject des Strebevermögens, sondern die Gutheit, wie ja auch die Affecte, formell gefaßt, auf ein Gut oder Uebel sich beziehen. Demnach wäre der Ausdruck „das Gute" jedenfalls passender gewesen[1]). Allein jenes „Gute" wäre nicht „das Gute an sich" (bonitas in se), sondern ein bonum alteri, das als solches geeignet ist, ein anderes zu vervollkommnen. Denn die sinnliche Wahrnehmung erfaßt ja nie die innere Güte eines Dinges; das übersinnliche Element der Schönheit dagegen wird vom Verfasser als ein „Gut der Erkenntnis" erklärt, also doch wohl als bonum alteri. Folgerichtig ist auch der Schönheitsgenuß nach dieser Auffassung nicht die Ruhe geistiger und reiner Liebe (amor purus), sondern die Ruhe sinnlich-geistiger

---

[1]) Der Verfasser gestattet, an Stelle des Ausdruckes „strahlende Vollkommenheit", den Ausdruck zu setzen „lichtvollst erscheinende Gutheit, ohne letztere in Gegensatz zur Wahrheit zu setzen"; die Schönheit sei eben „ein Gut der (sinnlich = geistigen) Erkenntnis" der den Beschauer beglückenden Vollkommenheit.

Liebe der Begierde (amor concupiscentiae). Dem widerspricht aber nicht nur der Sprachgebrauch, sondern auch die Vorzeit, deren Vertreter die Schönheit nur als das Object reiner Liebe kennen[1]).

Gar manche andere Ausstellungen lasse ich wegen ihrer minderen Wichtigkeit unerwähnt; sie beziehen sich auf einzelne von P. Jungmann gebrauchte Ausdrucksweisen. Was endlich den Streit über die diesbezüglichen Ansichten des h. Thomas betrifft, so glaube ich nicht, daß dieser je zu Ende komme. Der h. Lehrer spricht sich über die Schönheit nur vorübergehend aus; seine Anschauung könnte somit nur durch Vergleichung und Verbindung verschiedener Stellen gefunden werden. Daß jedoch bei einem derartigen Vorgange einer gewissen Willkür Spielraum bleibe und jeder Einzelne seine Ansicht in Thomas finden zu können vermeine, dafür spricht wohl sattsam die Geschichte der Controversen über die Lehrmeinungen des Aquinaten.

Jedenfalls genügen die vom Verfasser erhobenen Bedenken nicht, um die Grundlage der Aesthetik Jungmanns zu erschüttern. Darum aber war es dem Verfasser zu thun; er richtet seine Bedenken gegen „die grundlegenden Erörterungen des ersten Theiles der Aesthetik", die „im 2. Bande ihre Anwendung" finden. In diesem zweiten Theile „scheint" dem Verfasser überdies P. Jungmann mit sich selbst in Widerspruch zu treten. Nun dieser „Schein" dürfte wohl, wie wir nach dem Gesagten anzunehmen berechtigt sind, nicht so sehr ein Reflex der Wirklichkeit sein, als vielmehr des Standpunktes, den der Verfasser einnehmen zu müssen geglaubt hat.

Preßburg. Julius Costa-Rossetti S. J.

Zwei kanonistische Monographien. 1. Im vorjährigen Programm des Bamberger Lyceums veröffentlichte Hr. Dr. Max Lingg, Domcapitular und Lycealprofessor eine auch separat erschienene „Geschichte des Institutes der Pfarrvisitation in Deutschland" (Kempten, Kösel, 1888. 73 S.). Sie ist eine aus gedruckten und einigen ungedruckten Quellen geschöpfte, fleißig gearbeitete Untersuchung über die verschiedenen mit der Pfarrvisitation beauftragten kirchlichen Personen, den Gegenstand der Visitation und die äußere Form derselben. Der Verf. unterscheidet drei Perioden. Die erste derselben, welche als „erste Blüthezeit der Pfarrvisitation" charakterisiert wird, reicht von den Anfängen des Christenthums in Deutschland bis zum 12. Jahrhundert. Für ihre Darstellung verwerthet der Verf. auch den in der Augsburger Diöcese damals gebräuchlichen ordo synodi per villas, welcher der Aufmerksamkeit Phillips' und Dorns bei Behandlung dieses Gegenstandes entgangen war. Die zweite Periode umfaßt die Zeit vom 12. Jahrhundert bis zum Trienter Concil. Der in derselben sich kundgebende „Niedergang" rührt

[1]) Vgl. in meinem Buche p. 91—94; 96—104; 106—109; Jungmann, Aesth. 1³, 99 ff.

großentheils von dem auch anderweitig sich fühlbar machenden Mangel an Einheit in der Diöcesanverwaltung her. Als im fünfzehnten Jahrhundert statt der Archidiakone oder doch neben ihnen mehrfach eigene bischöfliche Visitationscommissäre auftraten, wurde auch der Uebergang zu besseren Zuständen angebahnt. Die dritte Periode, die „zweite Blüthezeit des Institutes der Pfarrvisitation", reicht vom Trienter Concil bis zur Gegenwart. Die Visitation der Archidiakone verliert ihre Bedeutung und hört allmählig ganz auf. Die Beobachtung der Trienter Verordnungen für die von den Bischöfen vorzunehmende Visitation zeitigte die besten Früchte. Die große Ausdehnung der Diöcesen Deutschlands, welche die kirchlichen Oberhirten vielfach an der persönlichen Vornahme der Visitation hinderte, war zum guten Theile Schuld daran, daß nicht noch bessere Erfolge sich zeigten. Daß der Verf. infolge seiner Detailstudien manche Urtheile anderer Auctoren über diesen Gegenstand zu berichtigen hat, brauchen wir wohl nicht zu erwähnen.

2. Die in neuerer Zeit wiederholt behandelte Frage nach dem Eigenthümer des Kirchengutes wurde jüngst auch zum Gegenstande einer akademischen Dissertation gewählt, die den Titel führt: „Wer ist Eigenthümer des Kirchenvermögens? Inauguraldissertation verfaßt und der rechts- und staatswissenschaftlichen Facultät der k. Universität Würzburg zur Erlangung des Doctorgrades vorgelegt von Paul Weilbächer aus Weilbach in Nassau." (Limburg a. d. L., Vereinsdruckerei, 1888. 40 S.) In gedrängter Kürze zeigt der Verf. zuerst, daß das Kirchengut einen Eigenthümer haben müsse, spricht sich dann die gegentheiligen Theorien widerlegend, für die Gesammtkirche als Eigenthümerin des Kirchenvermögens aus und zeigt, wie diese wohl einzig haltbare Ansicht auch in den Bestimmungen der Kirche über die Verwaltung und Veräußerung des Kirchengutes, in der Geschichte desselben und im römischen Rechte hervortritt. Wenn wir dem Fleiße und Talente, die sich in dieser Erstlingsschrift kund geben, auch gerne unsere Anerkennung zollen, so zweifeln wir doch auch nicht, daß der Verf. nach näherer Bekanntschaft mit dem Kirchenrechte und namentlich mit den Grundlagen desselben mehrere Anschauungen ändern wird. Der Satz, es müsse die Frage nach dem Eigenthümer des Kirchengutes gemäß dem Privatrechte der einzelnen Staaten entschieden werden (S. 2), läßt sich mit den auch im Syllabus ausgesprochenen Wahrheiten nicht in Einklang bringen, daß die Kirche eine vollkommene Gesellschaft ist und ein ihr innewohnendes Recht auf Erwerb und Besitz zeitlicher Güter hat (Syllabus errorum prop. 19 et 26). Auch die S. 6 gegebene Begriffsbestimmung des Rechtes ist formell und materiell nicht unanfechtbar. Recht im subjectiven Sinn, sagt der Verf., ist Wollen — Dürfen. Sogleich wird dann das „Wollen" entgegen der eigentlichen Bedeutung des Wortes im Sinne des freigewollten äußern Handelns erklärt; das „Dürfen" besteht lediglich in der Anerkennung dieses Handelns durch die (positive) Rechts-

ordnung. Ein Naturrecht gibt es nicht; „die römischen Sclaven waren auch Menschen mit den Bedürfnissen von vernünftigen, sinnlichen Wesen, trotzdem waren sie aber nicht Träger von Eigenthum, sondern rechtlich nichts wie eine Sache" (S. 8). Daß die Kirche, wie S. 12 gesagt wird, in „weltlichen" Dingen „stets der weltlichen Ordnung sich fügte", ist in dem Sinne, wie der Leser es nach dem Zusammenhange verstehen muß, nicht richtig. Allerdings sieht sich die Kirche oft genöthigt, der Gewalt zu weichen; das Recht aber, in ihre zeitlichen Angelegenheiten sich einzumischen, hat die Kirche im Princip dem Staate nie zugegeben. Wohl aber hat sie Strafen auch über die Gesetzgeber und Fürsten verhängt, welche ihre Freiheit auch in „weltlichen" Dingen sei es durch Gesetze, sei es auf andere Weise, zu beeinträchtigen suchten.

J. Biederlack.

Von einer **kritischen Ausgabe der Reden Bossuets**, die auf 5—6 Bände berechnet ist und bei Desclée in Lille gedruckt wird, ist der erste die Einleitung bildende Band bereits erschienen[1]). Der gelehrte Herausgeber gibt darin eine recht genaue Darstellung der Umstände und persönlichen Verhältnisse, unter welchen die Reden, Homilien und kleinern Ansprachen Bossuets entstanden sind. Dadurch fällt neues Licht auf viele Sätze und Ausdrücke namentlich der größeren Reden. Durch den Vergleich mit den großentheils noch vorhandenen Autographen dieser Predigten wird ferner dargethan, daß eine neue kritische Ausgabe zur Nothwendigkeit wird.

Sodann erhalten wir in einer Histoire générale de la prédication de Bossuet einen Einblick in die Werkstätte, wo jene Meisterwerke der christlichen Beredtsamkeit entstanden sind; wir belauschen gewissermaßen das Wachsen und Werden der Reden und des Redners. Mit Staunen gewahrt man, welche Mühe Bossuet als Bischof nicht minder, denn als junger Priester aufwendete, seine Predigten gut vorzubereiten; mit welcher Ausdauer er in der h. Schrift, in den Werken der Väter und in den übrigen Quellen oder Zeugen der Tradition, namentlich in der Liturgie und in der scholastischen Theologie, den Stoff suchte, den er zum Gegenstand seiner Vorträge machen wollte; welche Mühe er sich gab, „Brod für die Starken und Milch für die Kleinen" zu finden; wie er, um uns seiner eigenen Worte zu bedienen, „seinen Geist abmühte und sich selber abnützte", um sich allen verständlich zu machen, allen nützlich zu sein. Die letzte von Bossuets Predigten ist eine Ansprache über die h. Communion an Erstcommunicanten-Convertiten. Bezeichnend für seine Stellungnahme gegenüber dem Jansenismus ist der Schluß

[1]) Histoire critique de la prédication de *Bossuet*, d'après les manuscrits autographes et des documents inédits, par l'abbé J. M. Lebarq. Lille, Desclée, De Brouwer etc. 1888. XX, 469 p. 8°.



dieser seiner Abschiedspredigt. Er bittet darin seine Diöcesanen, ihm doch vor seinem nahen Tode den Trost zu bereiten, daß er sie alle recht oft zum Tisch des Herrn gehen sehe. In den Pastoralconferenzen und in Reden bei den Visitationen oder Diöcesansynoden gibt Bossuet treffliche kurze Anweisungen für Prediger und Katecheten.

Eine neue Biographie des Cardinal John Fisher, Bischofes von Rochester[1]). John Fisher, der erste und hervorragendste unter den vor zwei Jahren selig gesprochenen englischen Martyrern, verdiente längst eine Biographie, die seiner hohen Stellung in der Kirche, seinem Verdienste um Staat und Religion im britischen Inselreiche und seiner theologisch-literarischen Bedeutung gerecht würde. Von P. Bridgett, dem durch seine Werke: 1. „Geschichte der h. Eucharistie in Großbritannien" und 2. „England die Morgengabe Unserer Lieben Frau", bekannten Redemptoristen, durfte man etwas Gediegenes erwarten. Er hat auch die in letzter Zeit durch Publicationen aus den englischen Staatsarchiven, wie die der Berichte von verschiedenen Gesandten der europäischen Höfe und anderer wichtiger Documente aus der Zeit Heinrichs VIII, insbesondere durch die Arbeiten von Brewer und Gairdner, allgemein zugänglich gewordenen Quellen fleißig ausgenützt. Manche Züge aus dem Leben und Leiden des großen Bischofs, zB. Doppelhaft von 1530 und 1533, finden hier zum ersten Mal eine ausführliche Darstellung. Der Stoff ist übersichtlich behandelt, die Sprache des Buches klar und warm; leider ist letztere nicht frei von einer gewissen Schärfe, was zur Folge haben wird, daß Bridgetts Buch in protestantisch-englischen Kreisen nicht jene Aufnahme findet, auf die sonst ein Buch über Fisher rechnen dürfte, und daher manches Gute, das es zu stiften berufen wäre, nicht wirken kann.

Außerdem hat der Verfasser in allzugroßem Vertrauen auf Dr. Halls Biographie, die freilich von Baily entstellt war, und auf die gedruckten Quellen sich nicht die Mühe genommen, ein aus der Zeit Fishers stammendes lateinisches Leben des Seligen, das als Handschrift noch im Brit. Museum vorhanden (Arundel Msc.) für seine Arbeit zu verwerthen. Dasselbe enthält über die letzten Augenblicke des Martyrers schöne Züge, die man anderswo vergebens sucht. — Daß Streitfragen über den Geburtsort und über Verbleib der Reliquien des Seligen vom Verf. nicht endgiltig entschieden worden, kann niemanden auffallen, wohl aber sehen wir uns genöthigt zu bemerken, daß die Ausführungen über John Fisher als Theologe und kirchlicher Schriftsteller kaum genügen dürften. Das 6. Capitel (preacher and writer S. 105—140) entspricht schwerlich den

---

[1]) *Life of blessed John Fisher*, bishop of Rochester, Cardinal of the Holy Roman Church and Martyr under Henry VIII. By the Rev. T. E. Bridgett, of the Congregation of the most Holy Redeemer. London, Burns and Oates, 1888. XXVI, 452 p. 8°.

berechtigten Anforderungen, die man an ein Lebens- und Literaturbild eines solches Mannes stellt. Auch vermissen wir außer einem Realindex eine chronologische oder systematische Darlegung sämmtlicher literarischen Arbeiten des Seligen.

Im 11. Capitel S. 234 ff. wäre bei dem Bemühen, den Cardinal ob seiner Beziehungen zur „heiligen Nonne von Kent“ zu entschuldigen, ein ernster Versuch die Nonne gegen die schamlosen Verleumdungen der vier letzten Jahrhunderte zu vertheidigen wohl angebracht gewesen; damit wäre der Cardinal nur um so erfolgreicher gerechtfertigt worden. Gasquets Resultate in dieser Frage dürften den Verf. belehren, daß er nicht genügend beide Parteien gehört hat, wenn er S. 239 sagt: evidence is against her. Um uns kurz zu fassen: Weder als Lebensbild noch in Behandlung der Einzelfragen erreicht Bridgetts Buch die schöne Biographie von Kerker, die freilich materiell jetzt nach Bridgett und den oben genannten Quellen bereichert werden müßte. Man vgl. die vortreffliche Recension über Kerkers Buch in den „Hist.-pol. Blättern“ 46 (1860) 36—46.

Bäumer O. S. B.

Sychar. Etymologie des Namens und wahrscheinliche Lage des Ortes. Wenn der Palästinareisende von Sychem ostwärts ziehend an die Stelle kommt, wo die enge Thalschlucht zwischen Ebal und Garizim sich zur Ebene Machna erweitert, eine römische Meile von Sychem, hat er den Jakobsbrunnen vor sich und befindet sich „an einer der wenigen Stellen, von denen man mit Gewißheit sagen kann, hier saß der Herr und sprach die und die Worte genau an dieser Stelle“ (*Tristram*, Pathways of Palestine p. 28). Hier oder mindestens in der Nähe muß auch Sychar gelegen haben. *Ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ*[1]), *πλησίον τοῦ χωρίου οὗ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσήφ, τῷ υἱῷ αὐτοῦ· ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ.* Jo. 4, 5—6.

Unter den Versuchen, Etymologie wie Lage Sychars zu bestimmen, sind folgende die hauptsächlichsten.

Der hl. Hieronymus identificiert Sychar mit Sychem und erklärt den ungewöhnlichen Namen als Schreibfehler. Diesem in sich gewichtigen Zeugnis stehen aber noch ältere entgegen, die gleichfalls von Männern herrühren, die an Ort und Stelle gewesen sind und auch in anderer Beziehung absolutes Vertrauen beanspruchen können. Eusebius unterstellt, daß Sychar in beträchtlicher Entfernung von Sychem liege; und sein Zeitgenosse, der Pilger von Bordeaux (333 n. Chr.) behauptet gleichfalls, daß Sychar von Sychem verschieden sei, die Distanz betrage 1000 Schritte (Itin. Hieros. ed. Wesseling p. 587).

---

[1]) So ℵ A C D; der text. rec. hat mit B: *Σιχάρ*; Codd. Amiat. und Fuld. lesen Sychar.

Andere Vertheidiger der Identität von Sychar und Sychem weichen insoferne von Hieronymus ab, als sie in dem Namen eine witzige Wortverdrehung sehen, wodurch die Sychemiten entweder als Lügner (von שֶׁקֶר) oder als Trunkenbolde (von שֵׁכָר) hingestellt würden.

Etwas mehr als 1/3 (engl.) Meile östlich von dem Jakobsbrunnen liegt das Grab Josephs und von diesem führt sanft ansteigend ein Pfad zu dem Dorfe El-'Askar (עסכר), welches vom Jakobsbrunnen aus sichtbar ist. ‚It is a merely modern mud village', heißt es darüber in der Quartalschrift des Palestine-Exploration Fund (July 1877 p. 149), with no great indications of antiquity, but there are indications of ancient tombs near the road beneath it. Auf diesen Ort weist uns ein weiterer Versuch Sychar zu bestimmen hin. Sachlich hat die Identification des alten Sychar mit dem ganz modernen El-'Askar gewiß ihr Bedenkliches; sprachlich läßt sich zwar eine Brücke schlagen zwischen Sychar und El-'Askar, und in der Reihe: Sychar, 'Askar, 'Askar [סכר אסכר (oder יסכר) עסכר] das zweite Glied motivieren mit der Vorliebe der Samaritaner für prosthetisches א, das dritte mit der häufigen Verwechslung der Hauchlaute im Samaritanischen: aber wer sich einmal klar gemacht hat, daß in dieser Reihe das erste Glied ein höchst wahrscheinlich echt hebräisches bezw. aramäisches Wort ist, das letzte hingegen „ein dem samaritanischen Targum gewaltsam aufgepfropfter Arabismus"[1]) und im Arabischen selbst ein Lehnwort aus dem Persischen[2]), wird sich doch wundern müssen, daß solch eine Leistung in wissenschaftlichen Schriften möglich war und selbst in gelehrten Kreisen Anklang finden konnte. Daß die Weisen von Samaria sich zu dieser Ansicht bekennen, dürfte doch noch nicht sofort eine Empfehlung oder Bestätigung derselben sein[3]).

Unter sothanen Umständen eine neue Erklärung suchend möchten wir Sychar in Verbindung bringen mit dem hebr. סַחַר st. cstr. סְחַר „Erwerb, Handel, Erwerbsort, Markt". Js. 23, 3 heißt Tyrus סחר גוים „der Markt der Völker". Im Aramäischen, der Sprache der Zeitgenossen Jesu, lautete dieses Wort schon im st. abs. סְחַר und ins Griechische transcribiert Συχάρ. Der Beweis für letzteres wird sich auf die von LXX befolgte Praxis der Transcription stützen müssen. Daß dort ס immer mit σ gegeben wird, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Daß dem hebr. ח sehr oft ein griechisches χ entspricht, hat schon Hieronymus nachdrücklich hervorgehoben; Beispiele für ח im An-, In- und Auslaute durch χ wiedergegeben, sehe man bei Könnecke, Die Be-

---

[1]) Kohn, Zur Sprache, Literatur u. Dogmatik der Samaritaner. Lpz. 1876 S. 133. [2]) Lane, s. v. [3]) The Samaritans themselves identify the modern 'Askar with an ancient Ischar or Sychar. Quarterly statements l. l. p. 150.

handlung der hebräischen Namen in der LXX, Stargard 1885 S. 15 ff. Somit bliebe nur noch der Vocal der ersten Silbe zu rechtfertigen. Daß ein Schᵉwa mobile im Griechischen anders als durch den Laut ε gegeben werden könne, entspricht genau dem, was die jüdischen Grammatiker über diesen vielfältiger Schattierung unterworfenen Laut lehren. Könnecke zeigt an Beispielen, wie es nicht blos durch ε, sondern auch durch α, αι, ο, η, υ und ι ausgedrückt wurde. Beispiele für die Wiedergabe durch ι und υ: פְּלִשְׁתִּים *Φυλιστείμ*, שְׁכֶם *Συχέμ* und *Σίκιμα*, לְבָנוֹן *Λίβανος*[1]).

Wenn wir nun nach der wahrscheinlichen Lage Sychars fragen, so kann, da wir das Terrain nicht durch eigene Anschauung kennen, diese Frage nur den Sinn haben, welche Annahme mit der gegebenen Etymologie, der evangelischen Erzählung und den uns vorliegenden Reiseberichten am besten stimmt. Wir glauben unbedenklich, daß alles aufs beste stimmt bei der Annahme, daß Sychar östlich von Sychem in der Thalschlucht bis fast unmittelbar an den Jakobsbrunnen sich erstrecke, so daß eventuell bei größeren Märkten sogar ein Theil der Ebene Machna, mitbenutzt werden konnte. Zu den zwei Ortsbenennungen Machna, „Lager“ und El-ʿAskar „Heer“ paßt ganz gut als dritter: Sychar „Markt“, wie die beiden andern auf Verwendung des Raumes für Menschenmassen hindeutend.

Die Samaritanerin kommt um die Mittagsstunde sicherlich nicht von einem Orte, der mit Wasser so gut und reichlich versehen ist wie das eigentliche Sychem. „Aber vielleicht kam sie nur um ein besonders geschätztes, durch das Andenken des Patriarchen gesegnetes und gleichsam geheiligtes Wasser zu schöpfen?“ Man hat das oft behauptet, aber es stimmt doch sehr schlecht zu der lebhaften Bereitwilligkeit, ein anderes Wasser, das ihr die Mühe des Wasserholens erspart, vorzuziehen (vgl. Jo. 4, 15).

Sehr gut stimmt zu unserer Annahme die Bemerkung Tristrams (aaO. 32), daß das heutige Sychem sich nicht so weit nach Osten erstrecke, als das alte Sychem, indem die moderne Stadt nur einen Theil des Areals der alten einnehme. Ebenso die Angabe, daß das Thal von

---

[1]) Dieselben Erscheinungen im Phönicischen — ausführlich besprochen und mit vielen Beispielen belegt von Schröder, Phönic. Grammatik S. 136—142. (Schröder setzt *Συχάρ* = שְׁכַר, wiewohl griechisch χ nur ausnahmsweise und vereinzelt für hebr. ק steht). Parallelen zu der Bezeichnung Sychar „Markt“ liefert der Occident in Hülle und Fülle. Wir erinnern nur an die deutschen Orte: Markt, Marktl usw.; an die englischen Market, Market-Harborough, Market-Hill, Marketfield. Daß Städte und Stadttheile Märkten ihren Ursprung und Namen verdanken können und oft verdanken, liegt eben in der Natur der Sache.

Sychem nur 1/4—1/2 engl. Meile breit sei. Naturgemäß war da das alte Sychem für Märkte auf die östliche Fortsetzung des Thales eventuell auch der Ebene Machna angewiesen. Es mag da Sychar zuerst den Ort des Marktes, dann unter Hinzutreten von Gebäuden einen Stadttheil bezeichnet haben, der aber auch in dem Gesammtnamen Sychem mit einbegriffen werden konnte. So wäre selbst der schroffe Gegensatz, der zwischen dem Zeugnis des hl. Hieronymus und dem des Eusebius sowie des Pilgers von Bordeaux zu bestehen scheint, thatsächlich nicht vorhanden.

J. K. Zenner S. J.

Die **Zeitschrift „Natur und Offenbarung“** hat seit dem letzten Jahrgange (1888, 34. Band) mit dem neuen Gewande einen neuen bedeutungsvollen, für christliche Naturforscher und Apologeten gleich erfreulichen Aufschwung genommen. Der größere Theil der Arbeiten ist, wie in den früheren Jahrgängen, dem positiven, nur bedeutend gesteigerten Ausbau der einzelnen Gebiete der Naturwissenschaft gewidmet. Mit Recht; denn die als Programm aufgestellte „Vermittlung zwischen Naturforschung und Glauben“ wird das Organ nur dann nachdrücklich erzielen, wenn es mit den reichen Fortschritten in allen Zweigen der Wissenschaft gleichen Schritt hält, durch eigenartige selbständige Beiträge sich als Fachblatt Ansehen verschafft und durch die That den Beweis liefert, daß die gläubige Naturforschung vor der Aufdeckung auch der verborgensten Falten der Natur durchaus nicht zurückzuschrecken braucht. Mit richtigem Tact hat demgemäß die Redaction der schon früher aufgenommenen „wissenschaftlichen Rundschau“ eine erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet. Die Berichte über die einzelnen Fächer sind Männern anvertraut (Botanik: Wiesbauer; Zoologie, Mineralogie, Geologie: Westhoff; Chemie: Hovestadt; Physik: Linsmeier; Meteorologie: Handmann), welche durch ihre langjährige fachmännische Beschäftigung alles Vertrauen erwecken. Neue und interessante Beiträge fast zu allen Gebieten des Naturwissens, namentlich zur Zoologie (Käfer und Insectenwelt: Wasman, Westhoff; Vogelwelt: Schupp), doch auch zur Mineralogie und Geologie werden in schöner Abwechslung geboten. — Dem eigentlichen, formalen Zweck des Organs dienen numerisch weniger, doch keineswegs minder werthvolle Arbeiten. In einer langen Artikelserie, die als eigenes Werk nunmehr vorliegt, gibt der durch gelehrte Facharbeiten bestbekannte Astronom Carl Braun eine populär gehaltene, gründliche, viel Neues bietende Darstellung der wissenschaftlichen Kosmogonie und zeigt deren Harmonie mit dem biblischen Schöpfungsbericht. Prof. Gutberlet ist unermüdlich thätig auf dem Gebiete der Apologetik durch orientierende Arbeiten über den neuern Stand des Transformismus, der Religionsgeschichte, der Anthropologie. Prof. Pohle nimmt zum Schlusse einiger schön geschriebener Artikel Abschied von der neuesten erregten Controverse über die Annahme vernünftiger Wesen auf den Himmelskörpern. Konnte auch die geschickt

durchgeführte philosophische Speculation nur zu einem mehr oder weniger wahrscheinlichen Resultate gelangen, so bieten doch die über die Bewohnbarkeit der Himmelskörper zusammengestellten Daten einen reellen, dankenswerthen Gewinn.

Das Reich der Hetiter. Unter dem Titel: „Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen" gibt Sayce, Professor der vergleichenden Sprachwissenschaft in Oxford und schon seit langer Zeit einer der Führer der orientalischen Studien in England, einen Ueberblick „über die durch die jüngsten Entdeckungen in Egypten, Assyrien, Babylonien, Palästina und Kleinasien erhaltenen Bestätigungen biblischer Thatsachen". Das Merkwürdigste dürfte das fünfte Kapitel enthalten unter dem Titel „Das Reich der Hetiter". Keiner der alten Schriftsteller griechischer Zunge berichtet über dieses Volk. Nur die Bibel bringt so im Vorbeigehen Bemerkungen sei es über einzelne Hetiter oder auch über ganze kriegerische Stämme derselben (in der Geschichte Abrahams, Josues, Davids, Salomons u. a.). Aus dem, was Schliemann zu Mykenä, was Drake, Wright, Perrot in Lydien, Kappadokien, Lykaonien, was andere Forscher aus ägyptischen Inschriften an Thatsachen zu Tage gefördert haben, läßt sich nun schon einigermaßen ein Bild gewinnen über jenes Volk und seine Weltstellung, das sowohl in den großen Linien der allgemeinen Auffassung, als auch im bisher erforschten Detail eine vollkommene Harmonie mit den verschiedenen Angaben des A. T. aufweist. Es gehört gewiß zu den erfreulichsten Dingen, wenn von Zeit zu Zeit die profane Forschung neue Lichtstrahlen auf die historische Glaubwürdigkeit der Berichte des alten Testamentes wirft. Wer sich für das so urplötzlich aufgetauchte alte Culturvolk, das seine Waffen, seine Kunst und Religion bis an die Ufer des ägäischen Meeres getragen hat, interessiert, sei außer dem von Sayce Gesagten noch aufmerksam gemacht auf ein anderes englisches Werk: The empire of the Hittites by W. Wright, with decipherment of hittites inscriptions by Prof. A. H. Sayce. London 1886. Hier findet sich ein eigenes Kapitel, worin Wright die Geschichte der Hetiter nach den Thaten der Bibel prüft und gegen jene Forscher Front macht, die dem heiligen Texte der Bibel die Ehre eines historisch glaubwürdigen Dokumentes absprechen. M. Flunk.

Die Grabschrift des h. Abercius, ein Zeugnis für die Eucharistie. Seitdem im J. 1882 ein Theil der metrischen Originalinschrift von Abercius, Bischof von Hieropolis (nicht Hierapolis), durch den englischen Archäologen W. Ramsay entdeckt wurde, fand diese Inschrift, wohl die wichtigste von allen erhaltenen christlichen Inschriften, eine erneute Beachtung. Am eingehendsten hat sich jüngst De Rossi im 2. Bande seiner Inscriptiones christianae urbis Romae mit derselben beschäftigt (Prooemium p. XII—XXIV). Seine Untersuchungen stellen

aufs neue fest, daß die Inschrift gegen Ende des 2. Jahrhunderts verfaßt wurde, und daß Bischof Abercius, dessen Eusebius H. E. 5, 6 erwähnt, unter Marc Aurel nach Rom kam. Schon im J. 216 diente ein Theil der Grabschrift als Vorlage für eine andere ebenfalls zu Hieropolis entdeckte Grabschrift.

Wir glauben manchen einen Dienst zu erweisen, indem wir nachstehend den genauen griechischen Text des Gedichtes zum Abdruck bringen. In der mitgetheilten Form ist er von De Rossi S. XVII auf Grund des erhaltenen größeren Originalfragmentes und unter Benutzung der Handschriften der Acta s. Abercii fixiert. Theologisch ist der Text darum sehr bemerkenswerth, weil er mehrere Glaubenslehren zugleich berührt und von diesen hervorhebt, daß sie in der ganzen weiten Kirche, überall wo Abercius auf seiner Reise aus dem Orient in den Occident mit den „Freunden des Glaubens" zusammengetroffen war, auf gleiche Weise festgehalten und in der praktischen Uebung befolgt wurden.

In den Vordergrund tritt der Glaube an die heilige Eucharistie. Das Geheimnis des göttlichen ἰχθύς findet Abercius überall als den großen gemeinsamen Ausdruck des Liebesbundes unter den Gestalten von Brod und Wein gefeiert. Die Inschrift wird zwar an Alter von der berühmten Autuner Inschrift des Pectorius vielleicht um einige Decennien übertroffen; indessen ihr Text ist vollständig bekannt, während derjenige von Autun nur theilweise überliefert ist.

Dem griechischen Wortlaute lassen wir zugleich die von De Rossi angefertigte lateinische Uebersetzung folgen und begleiten die Inschrift mit einigen Anmerkungen, welche hauptsächlich aus De Rossi entlehnt sind.

'Εκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ (?) σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ' 'Αβέρκιος ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε
5 *ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας*
οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε (τὰ ζωῆς?) γράμματα πιστά·
εἰς 'Ρώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασίλησν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα
10 *καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νίσιβιν,*
Εὐφράτην διαβάς· πάντη δ' ἔσχον συνό(μίλους)·
Παῦλον ἔχων επο . ., πίστις πάντη δὲ προῆγε,
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή,
15 *καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός,*
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτον.
ταῦτα παρεστὼς εἶπον 'Αβέρκιος ὧδε γραφῆναι·
ἑβδομήκοστον ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ 'Αβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός·

20 οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει·
εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ,
καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χίλια χρυσᾶ.

Electae civitatis civis hoc feci vivens ut habeam (quum tempus erit?) corporis hic sedem. Nomen mihi Abercius, discipulus (sum) pastoris immaculati, qui pascit ovium greges in montibus et agris, cui oculi sunt grandes cuncta conspicientes. Is me docuit litteras fideles (vitae i. e. doctrinam salutarem); qui Romam me misit urbem regiam contemplaturum visurumque reginam aurea stola, aureis calceis decoram: ibique vidi populum splendido sigillo insignem; et Syriae vidi campos urbesque cunctas, Nisibin quoque, transgresso Euphrate: ubique vero nactus sum (familiariter) colloquentes (i. e. fratres concordes), Paulum habens. .. Fides vero ubique mihi dux fuit praebuitque ubique cibum *ΙΧΘΥΝ* (piscem) e fonte ingentem, purum, quem prehendit virgo illibata deditque amicis perpetuo edendum, vinum optimum habens, ministrans mixtum (vinum aqua mixtum) cum pane. Haec adstans Abercius dictavi heic inscribenda, annum agens vero septuagesimum secundum. Haec qui intelligit quique eadem sentit oret pro Abercio. Neque quisquam sepulcro meo alterum superimponat: sin autem, inferat aerario Romanorum aureos bis mille et optimae patriae Hieropoli aureos mille.

Vers 3 des griechischen Textes gieng in die Grabschrift eines Alexander, Sohn des Antonius, zu Hieropolis in dieser Form über: *Οὔνομα Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.* Man sieht, wie wenig diese beiden Namen in den Vers passen.

V. 4. Der gute Hirt, das beliebteste Symbol der alten Kirche, in Asien so gut bekannt wie im Occidente.

V. 7—9. Bei seiner Romreise, die Abercius nach dem Vorgange Polykarps, Hegesipps und anderer Landsleute antrat, war es ihm nicht darum zu thun, einfach die Stadt, das königliche Rom, zu sehen, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, eine in der Stadt befindliche Königin in ihrem Schmucke und ein Volk mit dem glänzenden Siegel zu schauen. Es ist die römische Kirche gemeint, deren Vorrang nicht undeutlich ausgesprochen ist. Das Siegel *σφραγίς* kommt auch Apok. 7, 2 vor; vgl. Apok. 7, 3 und 9, 4. Das Kreuzzeichen wurde von den Christen mit Vorzug signum, *σφραγίς* genannt.

V. 11. Die *συνομίλοι*, welche Abercius überall findet, können an die Zusammenkünfte erinnern, in welchen man Ansprachen über den Glauben (*ὁμιλίαι*) hielt.

V. 12. Wie das entfallene Wort zu ergänzen ist, bleibt unklar. Ramsay meint *ἑπόμην*. Der genannte Paulus ist unfraglich der Apostel.

V. 13—14. Der Glaube reichte den (eucharistischen) Fisch überall dar, d. h. in allen Gemeinden der Gläubigen gab man jenen ἰχθύς zur Speise, welcher Christus selbst ist. Es ist derselbe Fisch, der in den römischen Katakomben des h. Callistus durch symbolische Bilder aus eben jener Zeit, nämlich vom Ausgang des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts, so oft als Gegenstand des Mahles der Christen dargestellt erscheint, und von welchem in der Inschrift von Autun gesagt wird, er sei der „himmlische Fisch und die Speise des Erlösers der Heiligen", er sei „in die Hände zu nehmen und hungernd zu essen". Nach der Aberciusinschrift ist es ein ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς, was im Zusammenhang mit verschiedenen Aeußerungen der ältesten Schriftsteller, besonders Tertullians, bedeutet, daß er den Taufquell heiligt und wirksam macht. Merkwürdigerweise beginnt auch der Cyklus obiger Katakombenbilder mit der Darstellung der Taufe (Fischer), und auch die Inschrift von Autun vereinigt mit dem Fischsymbole für den eucharistischen Christus den Hinweis auf den „unversieglichen Wasserquell, welchen Gott entströmen läßt". Jener Fisch wird ferner in der Aberciusinschrift der „sehr große Fisch" genannt, im Unterschiede von den pisciculi, den Gläubigen, welche nach Tertullians Wort secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum im Wasser geboren werden (De bapt. c. 1). Wenn endlich von dem „reinen Fische" gesagt wird, die „unversehrte Jungfrau" habe ihn ergriffen, so kann man nur an die heilige Gottesmutter denken, deren Mutterwürde und Jungfrauschaft hier ebenso passend wie erhebend in die ehrwürdige Bildersprache der kirchlichen Urzeit hineintritt.

V. 15—16. Durch die Anführung von gemischtem Wein und Brod, den zwei eucharistischen Gestalten, empfängt die Beschreibung des Altarsacramentes das letzte Siegel. Die Symbolik bleibt ebenso wenig mißverständlich wie diejenige der Gemälde von S. Callisto, wo sich dem Beschauer in der Krypte der Lucina gleichsam als Abschluß des ganzen Gemäldecyklus der lebendige auf dem Wasser ruhende Fisch mit Brod und rothen Weine auf dem Rücken darbietet. — Das Subject von ἐπέδωκε V. 15 und διδοῦσα V. 16 ist πίστις aus V. 12. Man halte damit zusammen, daß der Glaube in Gestalt einer betenden Frau neben dem Tische mit Brod und Fisch auf einem Bilde zu S. Callisto steht.

V. 21—22 ist eine Formel, welche der Grabschrift des Abercius nicht eigenthümlich ist. Ueber solche Formeln griechischer Grabschriften, die von Geldbußen sprechen, verbreitet sich neuestens eine Abhandlung von G. Hirschfeld, welche De Rossi bei obiger Arbeit noch nicht wohl kennen konnte: „Ueber die griechischen Grabschriften, welche Geldstrafen anordnen", in den „Königsberger Studien" Heft 1 S. 85 ff.; vgl. H. Hager in The Academy, March 30, S. 223 f. und The Expositor 1889, 253 f., wo De Rossis Erklärungen von Ramsay berücksichtigt sind.

G.

Kleinere Mittheilungen. Die Briefe des hl. Alphons von Liguori, mehrere Bände umfassend, werden jetzt zum ersten Male veröffentlicht und zwar sowohl im italienischen Original (Buchdruckerei des hl. Johannes, Desclée, Lefebvre usw. zu Tournay, bezw. in der Zweigniederlassung zu Rom), als auch in französischer Uebersetzung (Brügge, im gleichen Verlag). Der erste Band, der die Corrispondenza generale enthält, ist bereits vor Jahresfrist ausgegeben worden. Der zweite Theil, die besondere Correspondenz, dessen Druck auch bereits weit vorangeschritten, bringt die Briefe, in welchen der h. Lehrer mehr wissenschaftliche Fragen behandelt, besonders über seine Moraltheologie, seine ascetischen Schriften, oder über Controverspunkte. Aus mehreren derselben geht klar hervor, daß der Heilige sich die längste Zeit seines Lebens offen zum Probabilismus bekannte. In einem Schreiben an den Verleger und Drucker seines Moralwerkes bittet der Heilige, das eben übersandte Manuscript der Theologia moralis durch den gelehrten P. Zaccaria S. J. prüfen und begutachten zu lassen; denn dieser würde im Gegensatz zu Theologen einer anderen Schule, sein System verstehen und günstig beurtheilen.

— De Smedt, der gelehrte Präsident der Bollandisten, bespricht in der Revue des questions historiques (Oktober 1888) die Organisation der christlichen Kirchen bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Die erste Periode von den dreien, in welche er die von ihm abgegränzte Epoche theilt, die Zeit von der Auffahrt des Herrn bis zum Tode des Evangelisten und Apostels Johannes sucht de Smedt mit Hilfe der neutestamentlichen Schriften, des ersten Briefes des heiligen Clemens von Rom an die Korinther und der neu entdeckten Apostellehre zu beleuchten. Von Interesse sind die beiden Fragen: ob die Ausdrücke *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* im apostolischen Zeitalter für gleichbedeutend galten, und ob die ersten Mutterkirchen durch eine Körperschaft von an Gewalt und Würde gleichen Presbytern regiert wurden oder je von einem einzigen Haupte, dem das Presbytercollegium untergeordnet war. Was in der ersten Periode vorhanden war, entwickelte sich in der zweiten Periode. Das ganze zweite Jahrhundert hindurch und bis hinein in die Mitte des dritten Jahrhunderts sehen wir die einzigartige Stellung des Bischofs, davon scharf geschieden die Presbyter und die nach den Presbytern kommenden Diakonen. Mit Recht macht De Smedt aufmerksam, daß diese monarchische Ausbildung nur begriffen werden kann unter Voraussetzung des apostolischen Ursprungs des Episkopates, nicht aber aus einer allmähligen Entwickelung des Episkopates aus dem Presbyterrathe. Die im edelsten Stile eines Geschichtschreibers verfaßte Abhandlung wurde in der historischen Section des internationalen Congresses der katholischen Gelehrten zu Paris (10. April 1888) gelesen.

— Robiou bespricht in der Science catholique (Sept. 1888) die an Moses ergangene Offenbarung des Gottesnamens Jahve

(Exod. VI 2. 3). Er vertritt, wie nicht anders zu erwarten ist, die Ansicht, daß der betreffende Schrifttext eine Bekanntschaft der Patriarchen mit dem Namen Jahve nicht ausschließe, die Verneinung daher in jener Stelle keine absolute sei. Die großen Erzväter hatten demnach im Gegensatz zu der nunmehr eintretenden Führung des Volkes Israel durch Gott noch nicht die volle Erfahrung dessen, was in dem heiligen geheimnißvollen Namen Jahve beschlossen liegt. Werthvoll dürfte in der kleinen Abhandlung des Verfassers, der freimüthig seine Unkenntnis des Hebräischen gesteht, die Herbeiziehung des egyptischen Wortes ran oder ren (Name) sein zur Erklärung der Bedeutung des hebräischen Wortes šem (Name). In einer Widmungsinschrift des Tempels zu Abydos, die in die erste Jugend Ramses' II, also in die Zeit Moses' hinaufreicht, liest man zB.: „Du hast neu gebaut in deinem Namen als König, was offenbar besagt: „in deiner Eigenschaft als König." Aehnlich muß auch die hebräische Phrase in der dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung verstanden werden: ušemi Jahve lo' nôda'ti lahem. Also muß die Stelle so interpretiert werden: „Dem Abraham, Isaak und Jakob bin ich als allmächtiger Gott erschienen, aber meinem Namen nach, dh. in meiner Eigenschaft als Jahve bin ich von ihnen nicht erkannt worden."

— Einige lichtvolle Erörterungen zur biblischen Chronologie enthält ein Artikel derselben Zeitschrift (Dec. 1887). Der Verfasser, Bourdais, Professor in Angers, ist der Meinung, daß man wenigstens gegenwärtig noch keine genaue Zeitrechnung aufstellen könne für die Periode vor Abraham, wohl aber für die Periode nach Abraham. Das Datum der Geburt Abrahams (2214 v. Chr.) oder wenn man will das der Geburt Thares' (2284 v. Chr.) hält Bourdais für die äußerste Grenze, bis zu welcher man die alttestamentliche Zeitrechnung fortführen kann. Als Jahr des Auszuges der Israeliten aus Egypten fixiert er 1494 v. Chr. In einer chronologischen Tafel führt er sodann auch die wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte der israelitischen Erzväter an, von Abraham bis zur Niederlassung Israels in Egypten (1924 v. Chr.).

— Im Muséon (August 1888) schließt Abbé Martin seine verdienstliche Arbeit über die lateinische Vulgata im dreizehnten Jahrhundert nach Roger Bacon. Er hofft noch später die Aufschlüsse vervollständigen zu können, welche der große Franziscaner in seinen Werken bietet, und glaubt eine große Wahrscheinlichkeit zu haben, auf seinen gelehrten bibliothekarischen Streifzügen den textus Parisinus, die Correctionen des dreizehnten Jahrhunderts und vielleicht Bacon selbst wiederzufinden.

— Einen Beitrag zu den pentateuch-kritischen Studien liefert Van Hoonacker im Muséon 7 (1888). Seine Bemerkungen gelten der Geschichte Balaams im Buche Numeri. Von bedeutender Tragweite für die allgemeine Kritik des Pentateuchs ist der Nachweis, daß von

C. XXII—XXXI sich eine natürliche, innige Verbindung der Berichte herstellen läßt, woraus hervorgeht, daß dieselben sich wechselseitig bedingen. Der Verfasser von Deut. IV 3 hat die Erzählung Num. XXV in ihrer gegenwärtigen Form schon gekannt. Also die Einleitung zum Deuteronomium setzt jene Theile voraus, welche die negativen Pentateuchkritiker unserer Tage einem so zu nennenden Priestercodex und der nachexilischen Zeit zuschreiben.

— Die englischen Klöster wurden, wenn sie nicht exempt waren, wie die Klöster der Prämonstratenser und Cistercienser, alle sechs Jahre von dem Diöcesanbischof visitiert, der ausgedehnte Vollmachten hatte, Aebte und Prioren absetzen und die Widerspenstigen einkerkern lassen konnte. Dr. A. Jessopp druckt die Visitations-Berichte der Bischöfe vom Jahre 1492—1532 ab (Visitation of the Diocese of Norwich-Printer for the Camden Society LII, 335 p.), und ermöglicht uns eine Einsicht in die Zustände dieser Klöster. Die Benedictiner-Reformation im 15. Jahrhundert hat reiche Früchte getragen; denn wir finden gegen Ausgang des Jahrhunderts größeren religiösen Eifer, regeres wissenschaftliches Leben als früher. Die Augustiner-Kanoniker aber haben zum Theil in ihrem Eifer nachgelassen, weil kein einheitliches Band, wie das Generalcapitel der Benedictiner, sie einigte. Jessopp macht darauf aufmerksam, daß Klöster, welche einen schlechten Ruf hatten oder sehr arm waren, keine Novizen erhielten oder minder taugliche annehmen mußten, und daß deshalb eine Reformation sich nicht leicht bewerkstelligen ließ. Gröbere Vergehen kamen selten vor; die Fehler, die gerügt wurden, sind gewöhnlich solche, die auch heutzutage vorkommen. Wenn Jessopp, was höchst wahrscheinlich ist, Nachahmer findet, dann sind wir im Stande, die Pseudo-Visitatoren Cornwallis und ihre Comperta vollkommen zu würdigen. Die reichhaltige Vorrede, eine wahre Fundgrube, bietet viele Ergänzungen zu den Werken von Dixon und Gasquet.

— Die Skizzen und Aufsätze des geistreichen Convertiten Oxenham (Short Studies on Ecclesiastical History and Biography, London, Chapman & Hall, 1884, X, 402 p.) haben in Deutschland nicht die verdiente Aufmerksamkeit gefunden. Nippold, Buddensieg usw. würden ihr Urtheil über englische Zustände vielfach modificiert haben, hätten sie dieses Werk gekannt, das über die Führer der Oxford Bewegung manche Aufschlüsse gibt. Man vergleiche zB. die Artikel Dalgairns, Ward, Oakeley. Weniger befriedigen wird, was über Pusey gesagt ist. Der Verfasser, früher ein warmer Anhänger Döllingers, ist in einigen Punkten Pessimist, wenn er zB. den Katholiken Englands wissenschaftliches Streben abspricht. Sehr richtig ist das Urtheil über Dean Stanley, daß ihm zum Theologen alles fehlte, daß der Werth seiner Schriften durch Ungenauigkeit, Kritiklosigkeit und Haschen nach Paradoxen entstellt sei. Schilderungen gelingen ihm weit besser, können aber den Mangel an Tiefe nicht ersetzen. Z.

— Der Engländer W. S. Lilly versuchte in einem geistreich geschriebenen Werke, das auch bei englischen Protestanten vielfach Anklang gefunden hat (Chapters in European History, London, Chapman 1885. 2 Vols.), unter anderm nachzuweisen, daß die katholische Kirche im 18. Jahrhundert keineswegs den Staatsabsolutismus förderte, sondern gleich andern freien Institutionen sich Vergewaltigungen aller Art gefallen lassen mußte. Frankreich hatte das Beispiel der Unbotmäßigkeit gegeben; die anderen katholischen Staaten waren nur zu bereit, dies Beispiel nachzuahmen. Die Gesellschaft Jesu war das letzte Bollwerk des hl. Stuhles, das noch stand. Die Unterdrückung dieser Gesellschaft durch die katholischen Regierungen ist der klarste Beweis für die Knechtung der Kirche seitens der Regierungen, denn die Jesuiten waren immer die Hauptvorkämpfer der geistlichen Ordnung, sie gaben Zeugnis von den geistigen Ansprüchen der Kirche, vertheidigten ihre Obergewalt, und als die Schlacht verloren war, starben sie für die heilige Sache, der sie treu waren bis zum Tod (II 107). Wohl nirgends ist die Wirksamkeit der Jesuiten besser geschildert, als in dem Capitel, dem obige Stellen entnommen sind.

— Unter dem Titel: Le estasi, la medicina e la chiesa bringt die Civiltà cattolica (1888 und 1889) eine Reihe interessanter Artikel zur Beleuchtung der Angriffe, welche die moderne Naturwissenschaft gegen die bei den Heiligen oft vorkommende Ekstase erhebt. Sie will dieselbe auf krankhafte oder künstlich erregte Nervenzustände zurückführen. Gegen diese Versuche hebt der Verf. zuerst den wesentlichen Unterschied zwischen den hysterischen Hallucinationen und der Ekstase hervor, indem er auf die Verschiedenheit der Umstände des Alters, des Geschlechtes, des Standes, der Symptome usw. hinweist, unter denen die einen wie die andern auftreten. Aus den Symptomen der Hysterie wird mit Recht gefolgert, daß die Kirche in den Kanonisationsprocessen vor allem den Beweis verlangt, daß in dem jedesmaligen Falle die wahrgenommenen auffallenden Erscheinungen sich nicht aus krankhaften körperlichen Zuständen erklären lassen. Die Hysterie ist nicht eine erst in neuerer Zeit auftretende Krankheit; sie ist alt, und von jeher hatten Aerzte und andere erfahrene Personen eine solche Kenntnis derselben, daß sie nach gewissenhafter Untersuchung zwischen ihr und wunderbaren Zuständen unterscheiden konnten. Auch gegen den berüchtigten Pornographen Mantegazza sieht sich der Verf. genöthigt aufzutreten, der zum Beweise, daß er auch über erhabene Dinge zu schreiben verstehe, die Ekstase zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gewählt hat. Er sucht dieselbe aus dem Hypnotismus zu erklären. Ihm gegenüber legt der Verf. den übrigens leicht zu entdeckenden Unterschied zwischen Ekstase und dem hypnotischen Somnambulismus dar. In jener erscheint die geistige Thätigkeit überaus gesteigert; in diesem vielmehr gelähmt. Der Hypnotisierte erinnert sich, sobald er aus seiner künstlichen Bewußtlosigkeit erwacht ist, durchaus nicht mehr dessen, was er gesprochen oder gethan. Der Ekstatische aber behält

die Erinnerung an das, was er in seiner Verzückung gesehen und gedacht hat. — In dem jüngst erschienenen Hefte beginnt der Verf. auch die von derselben ungläubigen Wissenschaft versuchte Erklärung der Stigmata zu besprechen.

— Die unlängst ausgegebene editio typica des römischen Pontificale (Regensburg, Pustet, 1888. 8°) hat die bekannte Ausstattung aller übrigen typischen Ausgaben, weist aber verhältnismäßig wohl am meisten Veränderungen auf. Sie wurden dadurch bedingt, daß sowohl im Texte als in der Gesangsweise möglichste Correctheit und Uebereinstimmung mit den übrigen liturgischen Büchern angestrebt wurde. Im besonderen ist die Zugabe eines vierten Theiles als Anhang zu notieren. Er enthält hauptsächlich die liturgischen Formulare, die gebraucht werden, wenn die hl. Weihen nur einem Kleriker zu ertheilen sind, oder wenn zugleich mehrere Bischöfe consecriert werden. Fanden sich diese Weiheformulare früher im dritten Theile des Pontificale, so sind die im „Supplement" enthaltenen drei Nummern von der Ritencongregation ganz neu hergestellt worden: die Kirchweihe, wenn mehrere Altäre zu consecrieren sind; die Consecration von Altären, wenn dieselbe getrennt von der Kirchweihe vorzunehmen ist; und die Weihe von Tragaltären. Wir besitzen jetzt sämmtliche liturgische Bücher (mit Ausnahme des blos in Rom gebrauchten Caeremoniale romanum) in typischen Ausgaben, die sowohl in technischer, als künstlerischer und praktischer Beziehung einen seltenen Grad von Vollendung aufweisen. Sind diese Ausgaben selbst aus der neu erwachten Vorliebe für die Liturgie hervorgegangen, so werden sie hinwieder den Eifer im Studium und in der Beobachtung der kirchlichen Vorschriften für den liturgischen Gottesdienst mächtig fördern.

— Die Précis historiques (Febr. 1889) bieten zwei bisher ungedruckte italienische Briefe des P. Johannes von Polanco S. J. an P. Alphons Salmeron, welcher den in Frankreich weilenden General der Gesellschaft Jesu Jacob Laynez in Rom zu vertreten hatte. Das erste Schriftstück, dat. Poissy 1561 Sept. 27, ist der Bericht, den Polanco als Zeuge des Gesprächs zu Poissy Tags darauf niedergelegt; der zweite, dat. Saint-Germain 1561 Dec. 29, gibt merkwürdige Aufschlüsse über die religiös-sittlichen Verhältnisse, die in Paris den blutigen Wirren der Folgezeit vorausgiengen. Wie die zu Madrid (1874—1887) erschienenen vier ersten Bände der Correspondenz des hl. Ignatius von Loyola ein vollgiltiger Beweis sind für die Treue der so knappen Darstellung Orlandinis, so bezeugen jene beiden Briefe Polancos das nämliche für die historia Soc. Jesu des P. Sacchini, der als Kind seiner Zeit geschichtliche Belege nicht zu nennen pflegt, aber nach guten Quellen, so besonders nach den litterae annuae, „mit Verstand, Eigenthümlichkeit, ja mit Geist", und was die Hauptsache ist, mit Gewissenhaftigkeit arbeitete (Ranke, Päpste 3[5] S. 115*).

— Ein Supplement zu den Études religieuses liefert als Moniteur bibliographique de la compagnie de Jésus 1. fasc. eine Rundschau über literarische Leistungen aus dem Jesuitenorden während des Jahres 1888. Der Herausgeber strebt möglichste Vollständigkeit an. Es ist zu wünschen, daß die einzelnen Provinzen und namentlich die Missionäre, wie die in China, künftig ihre Daten rechtzeitig einreichen.

— In der Revue des questions historiques (Juli 1888) beschäftigt sich Abbé Martin mit dem für die kirchliche Schriftlesung so einflußreichen Werke Διὰ τεσσάρων des Syrers Tatian (etwa 130—170 n. Chr.?). Infolge der Herausgabe der arabischen Uebersetzung jener Evangelienharmonie durch Ciasca wird es ihm möglich, neue Lichtstreifen fallen zu lassen auf die Schrift-Versionen vor Tatian, und das daraus sich ergebende Resultat zu verwerthen für das Studium des Neuen Testamentes und für die Schicksale des Diatessaron selbst innerhalb der christlichen Gesellschaft. Schon früher einmal hat sich Martin in derselben Revue (1883) mit dem Werke Tatians befaßt. Während er aber damals sich auf den Einfluß des Buches in den orientalischen, besonders syrischen Kirchen beschränkte, beleuchtet er nunmehr die Wechselfälle desselben in den occidentalischen Kirchen, namentlich in den lateinischen.

— Von den Opuscula ss. Patrum, die P. Hurter S. J. herausgibt, ist die erste Serie bereits (1885) mit dem 48. Bdchen abgeschlossen. Einige derselben sind schon in zweiter und dritter Auflage erschienen. Da bei dem kleinen Formate der Bändchen Schriften größeren Umfangs, trotz ihrer Zweckdienlichkeit für den Theologen, nicht aufgenommen werden konnten, so hat der Herausgeber eine zweite Serie in größerem Formate begonnen (1884), die aber nur langsamen Schrittes vorangeht, denn bis jetzt sind erst 5 Bdchen erschienen, wovon die ersten zwei den Commentar des h. Augustin zum Johannesevangelium bringen, das 3. die (24) Collationes Cassians, das 4. das Werk des h. Hilarius von Poitiers de Trinitate enthält. Das 5. bietet die wunderschönen (84) Reden des h. Bernhard über das Hohelied. Die Freunde der Opuscula seien namentlich auf dieses Bändchen aufmerksam gemacht; als genußreiche geistliche Lectüre ist es eine wahre Perle der Sammlung.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 39. 1889. Innsbruck, 15. April.

Bei der Redaction eingelaufen seit 12. December 1888:

Academia Caesarea Romano-catholica ecclesiastica Petropolitana anno academico 1888/89. Petropoli, typ. Frejmann, 1888. 110 p. 4. (Continet hist. Facultatis theol. in univers. Vilnen.)

Aertnys, Jos., C. ss. R., Theologia moralis juxta doctrinam s. Alphonsi M. de Ligorio Doct. Eccl. Cum suppl. ad tractatum de VII. decalogi praecepto sec. jus civ. Gall. 2 tomi. Linz, Qu. Haslinger, 1886/7. XIV, 478, 30; 452 p. 8. fl. 4.—

Akademie, Christliche, 1889, 1—3.

Ambrosius, 1—4.

Analecta hymnica Medii Aevi. Hg. von Guido M. Dreves S. J. I. Cantiones Bohemicae, aus dem 13. 14. 15. Jahrh. II. Das Hymnar der Abtei Moissac (10. Jahrh.) III. Konrads von Haimburg und seiner Nachahmer Reimgebete. IV. Liturgische Hymnen des M. A. Leipz., Fues (R. Reisland). 1886/9. 204, 174, 200, 270 S. 8.

Archiv f. kath. KR. 1—3.

Birck, Dr. M., Der Kölner Erzbischof Dietrich Graf von Moers und Papst Eugen IV. Mit Benutzung archivalischer Acten. Bonn, P. Hanstein, 1889. 88 S. 8. M. 1.50.

Bovet, Felix, Les psaumes des Maaloth. Essai d' explication. Neuchatel, Attinger, et Paris, Fischbacher, 1889. VI, 220 p. 8.

Bran, Dr., Felicianus, De jejunio ecclesiastico in genere, deque jejuniis ecclesiae orient. in specie. Dissert. inauguralis. Magno-Varad., typ. Sam. Berger jun., 1889. 86 p. 8.

Braun, Karl, S. J., Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft mit einer Theorie der Sonne und einigen darauf bezüglichen philosophischen Betrachtungen. Münster, Aschendorff, 1889. 8.

Breviarium Romanum ex decr. ss. Concilii Trid. . . Leonis XIII auctoritate recogn. Ed. 3 post typicam. Ratisb., N.-Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1889. 4 partes in 18°. (Mit vielen Bildern, Kopf- und Schlussvignetten. Schwarz- und Rothdruck.) M. 16. — fl. 10.40.

Breviarium Rom.. Editio prima post typicam. Ibid. 1888. 4 partes in 4°. (Mit 44 grösseren Bildern, 86 Kopf- und vielen Schlussvignetten. Schwarz- und Rothdruck.) Ausgabe I mit 4 Stahlstichen: 48 M., Ausgabe II mit 4 Stahlstichen und chromotypogr. Farbenbildern: 56 M. Einbände hiezu, die sich apart berechnen, viererlei.

Bulletin critique, 1—5.

Camilli (Vesc. di Jassy), Lettera intorno al culto di S. Giuseppe sposo di Maria Vergine. Modena, tip. pontif. ed. arcivesc., 1888. 20 p. 8.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Chevallier, Leop., De scientia regiminis animarum supernaturalis. Nanceii, René Vagner & Thomas, Pierron & Hozé, 1888. 252 p. 8 maj.

Corrrespondenz-Bl. f. d. östr. Clerus 1—7; „Augustinus" 1—6.

Delehaye, Hippolyte, S. J., Notes sur Henri de Gand. Estr. du *Messager des sciences hist. de Belgique.* Gand, impr. E. Vanderhaeghen, 1888. 40 p. 8.

Divus Thomas III 35 36.

Ehrhard, Dr. Albert, Die Cyrill v. Alexandrien zugeschriebene Schrift *περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ein Werk Theodorets von Cyrus. Tübingen, H. Laupp jr., 1888.

Eirainer, Dr. Caspar, Der hl. Ephräm der Syrer. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Kempten, Kösel, 1889. 120 S. 8. M. 1.80.

Esser, Dr. Wilh., Des hl. Petrus Aufenthalt, Episcopat und Tod zu Rom, das geschichtliche Fundament des Primates der römischen Bischöfe. Eine hist.-apol. Studie. Breslau, Goerlich & Coch, 1889. IX, 174 S. 8.

Études religieuses etc. 1—3.

Freppel, La révolution française à propos du centenaire de 1789. Éd. 5. Paris, A. Roger & F. Chernoviz, 1889. 156 p. 8.

Geyer, H., Vergangenheit und Zukunft der Kirche Christi. I. Gründung und Ausrüstung, II. Hoffnung der Kirche. Hamburg, H. W. Lehsten, 1880. 30 S. 8. M. —.50.

Ginal, J. N., Drei Serien Oelbergs-Betrachtungen für die Fasten-Donnerstage. Augsburg, B. Schmid, 1889. IV, 128 S. 16.

Glasschröder, Dr. Fr. X., Markwart von Randeck, Bischof von Augsburg und Patriarch von Aquileja. I. Th. Markwarts Jugendzeit und Thätigkeit im Dienste Ludwig d. B. Augsburg, Himmer, 1888. 88 S. 8.

Gottlieb, Christ oder Antichrist? Beiträge zur Abwehr gegen Angriffe auf die religiöse Wahrheit. I. Bd.: Briefe aus Hamburg. Ein Wort zur Vertheidigung der Kirche gegen die Angriffe von sieben Läugnern der Gottheit Christi. 3. revid. Aufl. Heft 1 2. Berlin, Verlag der „Germania", 1889. S. 1—192. 8.

Grassmann, Franz L., Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Gekrönte Preisschr. Regensburg, Verlagsanstalt, 1889. VIII, 144 S. 8. M. 1.80.

Grönings, Jakob, S. J., Die Leidensgeschichte Unseres Herrn Jesu Christi erklärt und auf das christliche Leben angewendet in 34 Kanzelvorträgen. Der Ertrag für die Indianer-Mission in Dakota. Mit Approbation des Hochw. Erzb. von Freibg. Freibg. i. B., Herder, 1889. XII, 348 S. 8. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Handweiser, Literarischer, 1—7.

Hart, Dr. van der, Hermann van der Hart und sein sechsfoliobandreiches Quellwerk über die Kirchenversammlung zu Konstanz. Druck von Ferd. Schöningh, Paderborn 1889. Im Selbstverlag des Verf. in Viersen (Rheinland). IV, 60 S. 8. M. 2.—, 10 Ex. M. 10.50.

Heimbucher, Dr. Max, Die Papstwahlen unter den Karolingern. Augsburg, Lit. Inst. von Dr. M. Huttler (Mich. Seitz), 1889. X, 200 S. 8. M. 4.—.

Heiner, Dr. Franz, Grundriss des katholischen Eherechts. (Sammlung von Compendien für das Studium und die Praxis II 1.) Münster i. W., Heinr. Schöningh, 1889. X, 318 S. 8. M. 3.60.

Hoeynck, F. A., Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg. Mit Beilagen: Monumenta liturgiae Augustanae. Augsburg, Lit. Inst. von Dr. Max Huttler, 1889. VIII, 438 S. 8.

Hoppe, Dr. Alfons, O. Teut., die Besitznahme von Mergentheim durch die Krone Würtemberg im J. 1809. Nach Quellen dargestellt. (S. A. aus dem Progr. des Staatsgymn. in Troppau 1887/8.) Troppau, Druck von A. Drechsler, 1888. 90 S. gr. 8.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft X 1.

Jahrbuch, Philosophisches, derselben Ges. II 1.

Il Santo di Padova, IV 1—4.

Julian, P., Étude critique sur la composition de la Genèse. Paris, P. Lethielleux, 1888. IV 254 p. 8.

Kobler, Andreas, S. J.. Katholisches Leben im Mittelalter. Ein Auszug aus Kenelm Henry Digby's „Mores catholici: or Ages of Faith." Bd. 2 3. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1888. XVI, 890; VIII, 644 S. 8. fl. 6.60.

Kolb, Georg, S. J., Marianisches Oberösterreich. Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande ob der Ens. Mit dem xylographischen Titelbilde der Statue der Unbefleckten im Linzer Dome und mit 25 zinkograph. Textbildern. Linz, Qu. Haslinger, 1889. XII, 328 S. 12.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. 4 Lfg. Kempten, J. Kösel, 1889. S. 289—384. M. —.80.

Krampf, Dr. Adam, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des heil. Gregor von Nyssa. Eine dogm.-patrist. Studie. Würzburg, F. X. Bucher, 1889. VIII, 108 S. 8.

Langer, J., Das Buch der Psalmen in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata mit fortwährender Berücksichtigung des Urtextes. 3. A. Freibg i. B., Herder, 1889. VIII, 522 S. 8. M. 5.—

Laurin, Dr. Franc., Introductio in Corpus Juris canonici cum appendice brevem introductionem in Corpus Juris civilis continente. Friburgi et Vindob., Herder, 1889. XX, 284 p. 8 maj. M. 4.50.

Lederer, Dr. Carl, Die biblische Zeitrechnung vom Auszuge aus Aegypten bis zum Beginne der babyl. Gefangenschaft mit Berücksichtgg der Resultate der Assyriologie und Aegyptologie. Inauguraldiss. Programm der Stndienanstalt Speier. Speier, Comm. F. Kleeberger, 1888. 180 S. 8.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Theologia moralis. Vol. II. Ed. 5. ab auct. recogn. Friburgi Brisg., Herder, 1888. XVI, 868 p. 8 maj. M. 9.00; geb. M. 11.40.

Leonis XIII P. M. Litterae Encyclicae de libertate humana. — Epistola ad episcopos Brasiliae (De manumissione servorum). — Ejusd. Epistola dd. Nativitatis Domini de vita christiana. (Mit gegenüberstehender deutscher Uebers. von Prof. Dr. Hettinger.) Freiburg i. B., Herder, 1888/89. 62, 42, 36 S. 8. M. 1.30.

— — Sendschreiben vom christlichen Leben, erlassen am Weihnachtstage 1888. (Nur der deutsche Text.) Freiburg i. B., Herder, 1889. 36 S. 16. M. —.20.

Lévêque, Dom Louis, O. S. B., Étude sur le pape Vigile I. Extr. de la *Revue des sciences eccl.* Amiens, Leroy, 1887. 200 p. 8.

Liber diurnus Romanorum Pontificum ex unico Codice Vaticano denuo ed. Th. E. ab Sickel. Consilio et impensis Acad. litt. Caesareae Vindob. (Cum tab. photolithogr.) Vindob., C. Geroldi Fil., 1889. XCIV, 220 p. 8.

The Lyceum 1888/9: 1—7.

Martinov, Joh., S. J., La littérature slave (1887—1888). Estr. du Compte rendu des Travaux du Congrès bibliogr. internat. Paris, au siège de la Soc. bibliogr., 1888. 38 p. 8.

Marucchi, Orazio, Le recenti scoperte presso il cimitero di S. Valentino sulla via Flaminia. Estr. dal *Bulletino della comm. archeol.* Roma, tip. dei Lincei, 1888. 69 p. 8.

Missale ad usum sacerdotum Caecutientium concinnatum. Cum approb. S. Rit. Congreg. Ed. 2. Ratisb., N.-Ebor. & Cinc., Fr. Pustet, 1888. In Kleinfolio. Roth- und Schwarzdruck. M. 10.—. Zweierlei Einbände hiezu, die sich apart berechnen.

Mittheilugnen des östr. Instit. f. Gesch. X 1.

Möhler, Karl, Commentar zum Katechismus des Bisthums Rottenburg. II. Bd 2. Hptst. Rottenburg a. N., W. Bader, 1888. 8*, 292 S. 8. M. 2.—.

Möller, Karl, Leben und Briefe von Johann Theodor Laurent. Als Beitr. zur Kirchengesch. des 19. Jahrh. 3. Th. 1848—1884. Trier, Paulinus-Druckerei, 1889. S. a—o, 1—236, I—LXXXVIII. 8. M. 3.—.

Morgott, Dr. Fr. v. P., Dompropst Dr. Joseph Ernst, der erste Regens des bischöfl. Seminars zu Eichstätt. Eine Lebensskizze gezeichnet zur goldenen Jubelfeier gen. Seminars. (Reinertrag f. d. bisch. Seminar.) Eichstätt, Ph. Brönner (A. Hornik), 1888. VI, 92 S. 8.

Müller, Gust. Ad., Pontius Pilatus der fünfte Procurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth. Mit einem Anhang „Die Sagen über Pilatus" und einem Verzeichnis der Pilatus-Litteratur. Stuttg., J. B. Metzler, 1888. VIII, 60 S. 8.

Palaeographie, Musikalische. Sammlung von phototypischen Facsimiles der hauptsächlichsten Manuscripte des Gregorianischen, Ambrosianischen, Gallicanischen u. Mozarabischen Kirchengesanges hg. von den Benedictiner-Patres von Solesmes. In vierteljährl. Lieff. Solemes, Imprimerie St.-Pierre (Sarthe), 1889. (Vertrieb ausser Frankreich: Breitkopf & Härtel, Leipzig.)

Palma, Paul Joseph (archévêque latin de Bucarest), Lettre pastorale au clergé et au peuple à l'occasion du carême de l'an de grâce 1889. Bucarest, impr. Thiel & Weiss, 1889. 44 p. 8.

Pastor bonus. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis hg. von Dr. P. Einig und Dr. A. Müller. Trier, Paulinus-Dr. (Dasbach und Keil). Jahrg. 1889. Monatl. 1 Heft von 2—3 Bog. 8. Preis viertelj. M. 1.—.

Payne, John Orlebar, Records of the English Catholics of 1715. Compiled wholly from original documents. London, Burns & Oates, 1889. XVI, 182 p. 8.

Plaßmann, Joseph, Die veränderlichen Sterne. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungsversuche. (3. Vereinsschr. d. Görres-Ges. für 1888.) Köln, J. P. Bachem, 1888. 116 S. 8.

Polybiblion p. litt. 1—3; p. techn. 1—3.

Quartalschrift, Theol. prakt., von Linz: 1.

Quartalschrift, Römische: 1.

Quartalschrift, Theologische, von Tübingen: 1.

Review, American ecclesiastical. (Monthly) Ed. by Rev. H. J. Heuser. Vol. I. New-York & Cincinnati, Fr. Pustet, 1889. 8. No. 1—4.

Revue de l'Église Grecque-Unie: 1 2.

Rinaldi, Carlo Giuseppe, S. J.. Il valore del Sillabo. Studio teologico e storico. Con appendice di documenti. Roma, presso l'amministrazione della *Civ. catt.*. 1888. XXII, 300 p. 12.

De Rossi, Commend. G. B., Porticus triumphi. Estr. dalle *Notizie degli scavi.* Roma, Salviucci, 1889. 8 p. 4.

Rundschau, Literarische: 1—4.

Scherer-Witschwenter, Bibliothek für Prediger. 4. A. Lfg 4—9. Freibg i. B., Herder, 1888/9. à M. 1.—.

Schleiniger, Nik., Die Heiligenfeste. Auswahl aus meist älteren Predigern des In- und Auslandes. III. Bd: Jungfrauen, Witwen, Magdalena. Anhang: Engel, Allerheiligen, Allerseelen. Freibg i. B., Herder, 1888. VI, 604 S. gr.8. M. 6.—; geb. M. 7.50.

Schmitz, Dr. med. Laurenz, Gesundheitslehre für Eltern, Geistliche und Erzieher. 1. Abth. Aachen, Rud. Barth, 1889. 256 S. 8. M. 2.40.

Sickel, Theod. von, Prolegomena zum Liber diurnus. Heft 1—3. (Aus Sitzb. der kais. Ak. d. Wiss. phil. hist. Classe Bd. 117.) Wien, Tempsky, 1889. 76, 94 S.

Sklaverei, Die afrikanische. Reden von Bischof Dr. Korum und Prof. Dr. Mosler. Trier, Paulinus-Dr., 1889. M. —.30.

Stentrup, Ferd. Alois., S. J., Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato quas in C. R. Univ. Oenip. habuit. Pars altera: Soteriologia. 2 voll. Oeniponte, Fel. Rauch, 1889. 696, 1176 p. 8. fl. 7.—; M. 14.—.

Strasser, Josef, Kreuzfahrer des 19. Jahrh. Sociales Sittengemälde für Familien und die reifere Jugend. (Heredität der Kleinen Nr. 32.) Königgräz, Vlg der Heredität, 1888. 376 S. 18. fl. 1.—.

Taxil, Leo, Bekenntnisse eines ehemaligen Freidenkers. Autoris. Uebers. Freibg (Schweiz), St. Paulus-Buchh., 1888 (Paderb. Bonif.-Dr.). VIII, 336 S. kl.8. Fr. 3.50; M. 2.80.

Thomae a Kempis, De Imitatione Christi libb. IV. Textum ed. considerationes ad singula capp. ex cett. Thomae opusculis adjecit H. Gerlach. Opus posth. Friburgi, Herder, 1889. XVI, 392 p. 12. M. 2.40, geb. 3.20.

Vacant, J. M. A., Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes, Paris & Lyon, Delhomme & Briguet, 1887. 8. Fr. 1.50.

Volksblättchen, Luxemburger, für Haus, Werkstatt und Fabrik. Hg. vom Präsidium des Luxemb. Gesellenvereins. Luxemburg, Druck der St. Paulus-Ges., 1888. 8. Viertes Quartal, N. 1—14.

Walter, Dr. Gyula. Dr. Zádori János élete. (Leben des Dr. Joh. Zádori. 2. A. Gran, Selbstvlg des Verf., 1889. 128 S. 8. fl. 1.—.

Weber, Anton, Leben und Wirken des Bildhauers Dill Riemenschneider. Mit 20 Abbildungen. 2. vielfach verb. u. sehr verm. A. Würzburg u. Wien, Leo Woerl, 1888. VIII, 80 S. Lex. 8.

Wegweiser in der katholischen Literatur, kirchlichen Kunst und Industrie. Eine Sammlung von Bücher-Katalogen und Preislisten für den kath. Klerus Oest.-Ungarns von Berth. A. Egger und Dr. Vinc. Luksch. Wien, C. Fromme, 1888. XXXII. 232 S. 4.

Zschokke, Dr. Hermann, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher. Wien, Manz, 1889. VIII, 232 S. gr. 8.

Abhandlungen.

Der objective Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde.

Von **Karl Frick** S. J.

Der Baum steht nicht gleich völlig ausgewachsen und mit Frucht beladen vor uns da, sondern keimt hervor aus dem winzigen Samen; langsam entwickelt er sich und wächst heran, treibt endlich Blüthen und diese reifen zur Frucht. Die ganze Entwicklung folgt genau bestimmten Gesetzen; nur diejenigen Stoffe nimmt der Organismus in sich auf und verarbeitet er, welche sich zu seiner Erhaltung, seiner Ernährung, seinem Wachsthum eignen. Wird durch naturwidriges, gewaltsames Eindrängen eines fremdartigen, zweckwidrigen Stoffes die naturgemäße Lebensthätigkeit gehemmt oder geschädigt, so wird der Baum zum Krüppel, trägt weniger Früchte oder krankhafte, stirbt ab und verfault.

Etwas ganz Aehnliches finden wir in der moralischen Welt. Gott hat den Menschen nicht im Zustande seiner endlichen Vollendung geschaffen, wohl aber ihn ausgestattet mit allen natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten und Hilfsmitteln, auf daß er durch freie, selbsteigene Thätigkeit an seiner Vollendung mitwirke und dadurch zugleich sein eigenes, ewiges Glück im beseligenden Besitze des Schöpfers als Lohn verdiene. Aufgabe des Menschen ist es nun, allen Ernstes sein ganzes sittliches Handeln auf die Erreichung dieser seiner Vollendung hinzurichten.

Worin besteht diese endliche Vollendung des Menschen? Was lehrt uns darüber Vernunft und Glauben?

Um zu finden, was zur Vollkommenheit und Vollendung irgend eines Wesens gehöre, müssen wir zwei Dinge in Erwägung ziehen, das Ziel, den Zweck des Wesens, und seine eigene Natur mit all ihren Fähigkeiten und Beziehungen. Entspricht das Wesen vollkommen auf die seiner Natur angemessene Weise seinem Zwecke, so hat es seine Vollkommenheit erreicht.

Das letzte Ziel aller Dinge nun und somit auch des Menschen ist und kann nur Gott sein, das unendliche Gut, dessen Wesenheit es fordert, daß alles außer ihm Bestehende sich vollkommen auf ihn hinordne. Soll also der Mensch vollkommen, soll er vollendet sein, so muß er auf die seiner vernünftigen Natur entsprechende vollkommenste Weise Gott untergeordnet und auf ihn hingeordnet sein; das wird stattfinden, wenn seine ganze Erkenntnis und Willensthätigkeit vollkommen in Gott ruht, d. h., wenn der Mensch auf die möglichst vollkommene Weise Gott erkennt und ihn dann als das höchste und letzte Ziel aller Dinge, als das unendliche und darum einzig um seiner selbst willen über alles liebenswürdige Gut mit der ganzen Kraft seines Willens umfaßt. Diese vollkommenste Gotteserkenntnis besteht in der gegenwärtigen Ordnung in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht und ihr entspricht die übernatürliche, vollkommene Liebe Gottes.

Ruht der Mensch auf diese Weise mit all seinen Fähigkeiten der Natur und Gnade in der Erkenntnis und Liebe Gottes, also in Gott, seinem letzten (objectiven) Ziele, so verherrlicht er eben dadurch Gott auf das vollkommenste. Die Ehre und Verherrlichung Gottes ist aber der letzte zu erreichende Zweck aller Thätigkeit Gottes nach außen und somit auch die eigentlichste und höchste Aufgabe jedes Geschöpfes. Erfüllt der Mensch diese Aufgabe auf die seiner Natur entsprechende und darum vom Schöpfer beabsichtigte Weise, dann ist auch all sein Streben und Verlangen befriedigt, er ist vollkommen glücklich und selig in Gott.[1])

Das also ist der Mensch in seiner Vollendung. In diesem Zustande hätte Gott den Menschen gleich anfangs erschaffen können, wenn es ihm gefallen hätte, anstatt Erdenpilger gleich Himmels-

---

[1]) Daß der Mensch seine vollendete Glückseligkeit nicht in sich, sondern in einem andern findet, folgt aus dem Begriffe der Geschöpflichkeit; daß er diese Glückseligkeit nur finden kann in der vollkommenen, uneigennützigen Liebe Gottes um seiner selbst willen, ist aber auch die hehre Würde des Geschöpfes Gottes.



bewohner ins Dasein zu rufen. Es wäre aber dann die Vollendung des Menschen ganz und ausschließlich das Werk Gottes, und in keiner Weise durch des Menschen freie Mitwirkung entstanden. Die Glückseligkeit wäre nicht Lohn für Verdienst, sondern reines Geschenk der göttlichen Güte, wie die Schöpfung und die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung und wie die Seligkeit der bald nach der Taufe sterbenden Kinder. Gott wollte es jedoch nicht so; er hat vielmehr dem Menschen für die Frist dieses Erdenlebens die Aufgabe gestellt, sich freiwillig ihm, seinem höchsten Herrn, zu unterwerfen, ihn, sein letztes Ziel, anzustreben, und dadurch jene endliche Vollendung zu verdienen. Von der Pflicht, diese Aufgabe zu lösen, konnte Gott sein Geschöpf nicht freisprechen, aber er ließ ihm die zum Verdienste erforderliche Freiheit. Durch Mißbrauch dieser Freiheit kann der Mensch die Erreichung jener glückseligen Vollkommenheit verscherzen.

Zwar wird auch des Verdammten letztes (objectives) Ziel Gott sein und bleiben, auch der Verdammte wird beitragen zur Verherrlichung der göttlichen Majestät. Geschähe das nicht, so hätte seine ewig dauernde Erhaltung, ja überhaupt seine Erhaltung nach dem Tode keinen adäquaten Zweck, da ja Gott nach außen in keiner Weise thätig sein kann, ohne seine Verherrlichung dabei zu erzielen und endlich zu erreichen. Auch der Verdammte wird Gott verherrlichen als furchtbare Offenbarung der unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit des ewigen Herrn. Dafür aber hat Gott den Menschen nicht ins Dasein gerufen, dazu hat er seine Natur nicht eingerichtet. Es verherrlicht der Verdammte Gott, aber nicht auf die *seiner Natur entsprechende Weise*, er kommt darum nie zur Ruhe; das ihm wesentliche Verlangen nach Glück, nach Glück in seinem Ziele und höchsten Gute, wird nie befriedigt, auch nicht im denkbar geringsten Maße, er ist und bleibt darum vollständig unglücklich. Das ist die furchtbare Kehrseite des erhabenen Bildes, welches den Menschen in seiner Vollendung zeigt.

Das Jenseits wird sich richten nach dem Diesseits. Lebensaufgabe des Menschen in der Frist seiner Prüfung ist es, durch seine freie Thätigkeit das zu beginnen, was Gott am Ende derselben in ihm vollenden will. Er muß durch seine freie Thätigkeit Gott, dem letzten Ziele, sich unterordnen. Gott, das letzte Ziel, ist die höchste und letzte Norm seiner moralischen Thätigkeit. Wie bei der Frage, worin die endliche Vollendung des Menschen bestehe, so müssen wir demnach auch bei der Frage, worin der moralische Wert, die *sittliche Güte der einzelnen freien Handlung* bestehe,

das letzte Ziel und die Natur des Handelnden berücksichtigen. Gott als das höchste Ziel ist die letzte Norm der Sittlichkeit; die nächste Norm ist die vernünftige Natur des Menschen. Was ihr entspricht, kann den Menschen nicht in ein unrichtiges Verhältnis zum letzten Ziele bringen. Gott hat sie ja mit Rücksicht auf das Ziel geschaffen und eingerichtet, wie es seine Weisheit erforderte.

Moralisch gut ist somit jene freie Handlung des Menschen, welche seinem richtigen Verhältnisse der Unterordnung unter Gott, sein letztes Ziel, entspricht.

Die vernünftige Natur des Menschen, betrachtet in ihrem Verhältnisse zu Gott, als dem letzten Ziele, fordert, daß jede wirklich menschliche, d. h. jede freie Handlung (wenigstens virtuell und implicite) auf das letzte Ziel gerichtet sei. Dadurch, daß der Mensch seine freie Handlung so dem letzten Ziele unterordnet, wirkt er auch auf die pflichtschuldige Weise an Gottes Verherrlichung; er arbeitet auch eben so pflichtgemäß an seiner eigenen Vervollkommnung.

Moralisch schlecht dagegen ist jene freie Handlung des Menschen, durch die er entweder ganz oder theilweise aus der von seiner vernünftigen Natur geforderten pflichtschuldigen Unterordnung unter Gott heraustritt, also jede Handlung, die entweder das Streben nach dem zu erreichenden letzten Ziele nicht fördert, wo und in dem Maße, als sie es sollte, oder die der Erreichung dieses Zieles hindernd in den Weg tritt, dieselbe einfach unmöglich macht oder wenigstens erschwert und verzögert.

Sittlich indifferent wäre danach jene Handlung, welche die Erreichung dieses Zieles in keiner Weise entweder förderte oder hinderte.

Diese letzte Classe ist eigens zu erwähnen, nicht als wollten wir die Ansicht irgendwie gelten lassen, daß es in concreto sittlich ganz indifferente freie Handlungen gebe. Aber es gehört zur Vollständigkeit der Begriffserklärungen. Ferner ist es klar, daß eine rein natürliche gute Handlung in Bezug auf das übernatürliche Ziel indifferent sein kann; denn die bloße Uebereinstimmung mit der Vernunft genügt nicht, um der Handlung übernatürlichen Wert zu verleihen. Was dagegen vernunftwidrig ist, ist auch wider Gott, das letzte Ziel; und zwar nothwendig auch gegen Gott als das übernatürliche letzte Ziel. Es ist eben derselbe Gott; und Widerspruch ist Widerspruch; auch kann sich die übernatürliche Seligkeit nicht mit natürlicher Schlechtigkeit vertragen. Was gegen das Naturgesetz verstößt, ist also auch gegen das Gesetz der Gnade;

wie es umgekehrt vernunftwidrig und somit gegen das Naturgesetz ist, vom erkannten übernatürlichen Ziele abzufallen, d. h. ein Gesetz der Gnadenordnung zu übertreten.

Bei der vollständigen Beurtheilung einer bestimmten freien Handlung (in concreto) kommen nun verschiedene Dinge in Betracht, von deren Güte, Schlechtigkeit oder Gleichgiltigkeit es abhängt, ob die Handlung mit dem richtigen Verhältnisse zum letzten Ziele übereinstimme, ob sie dem Streben nach dem letzten Ziele förderlich sei oder nicht. Das ist vor allem der Gegenstand der Handlung (substantia actus, et materia). Hiernach gibt es Handlungen, die an sich gut sind, wie zum Beispiel Anbetung Gottes; solche, die an sich schlecht sind, wie Gotteslästerung; endlich solche, die an sich indifferent sind, wie Lesen, Schreiben u. dgl.

Der moralische Wert der Handlung wird ferner vielfach beeinflußt durch die jeweiligen Umstände und Verhältnisse; ja die Verschiedenheit der Umstände kann auf den sittlichen Wert der Handlung nicht nur steigernd oder mindernd, sondern geradezu umkehrend wirken. Es kann nämlich eine an sich (dem Gegenstande nach) gute Handlung in besondern Umständen einfach unerlaubt, also schlecht werden, wie zB. wegen eines besondern Verbotes einer rechtmäßigen Obrigkeit, wegen dadurch bewirkter Vernachlässigung einer Pflicht u. dgl.

Endlich hängt der sittliche Wert der freien Handlung auch ab von dem bestimmten Zwecke, der dem Geiste des Handelnden vorschwebt und seine Willensthätigkeit bestimmt. Ein guter Zweck macht eine an sich indifferente Handlung zur guten; nie aber kann ein noch so heiliger Zweck der Handlung die Schlechtigkeit benehmen, welche ihr dem Gegenstande nach oder besonderer Umstände halber anhaftet. Ein schlechter Zweck hingegen verdirbt die Handlung, macht sie gänzlich schlecht, wenigstens wenn es der eigentliche und Haupt-Zweck der Handlung ist. Milder muß das Urtheil ausfallen, wenn es sich blos um eine läßlich sündhafte Nebenabsicht handelt, wie zB. wenn bei einer in bester Absicht geschehener Pflichterfüllung, oder bei einem aus wahrer Mildthätigkeit übernommenen Werke der Barmherzigkeit ein läßlich sündhaftes Verlangen nach Ehre sich miteingeschlichen. Eine schwer sündhafte Absicht verdirbt die Handlung ganz, macht sie zur schweren Sünde, auch wenn sie nur Nebenabsicht ist.

Soll also eine Handlung moralisch gut sein, so darf sie in keiner der drei eben genannten Beziehungen mit der allgemeinen Norm der Sittlichkeit, mit der vernunftgemäßen Unterordnung unter das höchste und letzte Ziel, in Widerspruch gerathen.

Nach dem Gesagten können wir daher das Sittengesetz so ausdrücken: Halte dich stets im richtigen Verhältnis der Unterord-

nung unter Gott, dein letztes Ziel. Gib dadurch Gott die schuldige Ehre und vervollkommne dich selbst. Insoferne das Sittengesetz verbietend ist, können wir es in folgende Worte fassen: Keine deiner freiwilligen Handlungen oder Unterlassungen darf irgendwie mit der Unterordnung unter das letzte Ziel, und folgerichtig mit dem Streben nach deiner endlichen Vollendung im Widerspruch stehen. Uebertretung dieses Gesetzes ist Sünde. Die Sünde ist somit eine freiwillige Widersetzlichkeit des geschaffenen Willens gegen die von Gott auferlegte Pflicht, nach dem letzten Ziele und damit zugleich auch nach der eigenen endlichen Vollendung zu streben, oder kurz: Sünde ist jedes freiwillige Verfehlen der pflichtgemäßen moralischen Vollkommenheit. Diese Begriffsbestimmung paßt sowohl auf die einzelne sündhafte Handlung (die actuelle Sünde) als auf den daraus entstehenden Sündenzustand der Seele (die habituelle Sünde). Die habituelle Sünde ist nicht anders denkbar, denn als Folge einer actuellen (sei es eigenen oder fremden) Sünde. Die Schwere der habituellen Sünde ist daher auch zu bemessen nach der Schwere der actuellen Sünde, aus der sie entstanden. Deshalb genügt es in der Untersuchung über den Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde, die actuelle Sünde zu berücksichtigen.

I.

Der Wesensunterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde.

Es erstreckt sich das Sittengesetz und somit auch das Gebiet der Sünde auf die ganze Sphäre der freien Thätigkeit. Bei einer so verschiedenwertigen Menge von Gegenständen, an welchen der freie Wille sich gegen die von Gott gesetzten Normen vergehen kann, muß sich eine ebenso mannigfache Abstufung von leichtern und schwerern Sünden ergeben. Da ferner die Uebertretung des Sittengesetzes, um Sünde zu sein, freiwillig sein muß, die geringere oder größere Erkenntnis und thatsächliche Aufmerksamkeit und Ueberlegung ganz verschiedene Grade der Freiwilligkeit begründet, da endlich so viele Umstände auf die Schwere des Vergehens erleichternd oder erschwerend einwirken, so ist es kaum begreiflich, wie jemals der Irrthum aufkommen konnte, es seien alle Sünden gleich. Es ist das nicht nur gegen die Worte Christi vom Splitter und Balken, und dem Urtheil der Sodomiter, das erträglicher ausfallen wird,

als dasjenige der Bewohner von Chorozain und Bethsaida, sondern es verstößt auch offenbar gegen die evidenteste Einsicht der Vernunft. Deshalb verdiente dieser Irrthum der Stoiker eigentlich gar keine Erwähnung, stellte sich nicht der Kern desselben auch als die logische Endfolgerung der protestantischen Auffassung der Sünde heraus. Da nämlich die „Reformatoren“ den Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden ausschließlich auf die verschiedenen Seelenzustände des Handelnden zurückführen, bleibt denselben logisch nicht einmal der Unterschied zwischen objectiv bös und objectiv gut, geschweige denn ein objectiver Gradunterschied zwischen den verschiedenen Vergehungen. Doch darüber gelegentlich unten mehr.

Wichtiger ist die Frage, ob sich aus der mannigfachen Abstufung der Gegenstände, auf welche das Sittengesetz sich erstreckt, für die verschiedene Schwere nicht blos ein Mehr oder Weniger, sondern auch ein wesentlicher Unterschied ergebe, mit andern Worten, ob der wesentliche Unterschied zwischen schwerer oder Todsünde und läßlicher Sünde in der Natur der Sache liege, und nicht blos die Folge positiver göttlicher Bestimmung sei. Daß auf diese Frage auch schon abgesehen von der Offenbarung die Vernunft allein entschieden mit „Ja“ antworten muß, dafür genüge vorläufig die Gegenüberstellung des überlegten Gotteshasses und etwa einer halb unüberlegten kleinen Uebertreibung in Lob oder Tadel.

Wie nun die Sünde wesentlich eine Uebertretung des Sittengesetzes ist, welches völlige Unterordnung unter Gott verlangt, so ist sie nothwendig zugleich eine wahre Beleidigung Gottes, das heißt eine Verletzung seiner Ehre. Und auch von dieser Seite betrachtet muß sie sich in verschiedener Schwere zeigen. Dr. von Linsenmann[1]) sagt zwar: „Die Versuche, die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes zu erklären und daraus ihre Schwere nach Schuld und Strafe abzuleiten, kommen über anthropomorphistische Analogieschlüsse nicht hinaus. Man denke nur, wie vieles dazu fehlt, um die Analogie zu vollziehen. Will denn der Mensch Gott beleidigen, denkt er überhaupt daran, hat er den animus injuriandi? Und kann die Creatur, die in unendlichem Abstand vom Schöpfer steht, eine Wirkung hervorbringen, die Gott den unendlich seligen und absolut in sich vollkommenen empfindlich berührt? Kann die Creatur Gott etwas an seiner Ehre, an seinem Frieden, an seiner unentwegten Seligkeit rauben? Kann Gottes

[1]) Lehrbuch der Moraltheologie § 44 n. 6 S. 153 (Freiburg, Herder, 1878).

Thron durch menschliche Empörung angetastet werden? Sollte es nicht vielmehr die absolute Weisheit und Liebe Gottes verlangen, das menschliche Sündigen als creatürliche Schwäche, deren Schuld ja doch wieder auf den Schöpfer zurückfällt, zu ertragen, zu verzeihen und zum Guten zu wenden?" Mit diesen Worten will der Verfasser die sicher unzweifelhafte Wahrheit begründen, daß die Offenbarung zum Verständnis der Sünde berücksichtigt werden müsse. Denn, sagt er sehr treffend: „Der Anfang der Sünde liegt in der vorgeschichtlichen Zeit, das Ende liegt im Jenseits. Beides, Anfang wie Ende, weist auf die übernatürliche Ordnung hin". Indes so richtig und wahr, so wichtig und unerläßlich es auch ist, bei der Betrachtung der Sünde die Offenbarung zu berücksichtigen, als die erhabenste und sicherste Quelle, wie als die unfehlbare Lenkerin unseres Erkennens, so können wir uns doch in die gegebene Begründung dieser Wahrheit nicht finden. „Die Versuche" des menschlichen Geistes, „die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes zu erklären", sind allerdings Analogieschlüsse, aber Analogieschlüsse sind auch vollberechtigt, ja wir können ihrer in diesem Leben gar nicht entrathen, sobald es sich um übersinnliche, zumal aber um göttliche Dinge handelt; diese „Versuche" sind Analogieschlüsse, aber die wenig ehrenvolle Bezeichnung „anthropomorphistisch" verdienen dieselben keineswegs.

Was nämlich vor allem die Frage angeht: „Will denn der Mensch Gott beleidigen, denkt er überhaupt daran, hat er den animus injuriandi?" so muß man allerdings für die meisten Fälle zugeben, daß der Sünder nicht gerade formell die Beleidigung Gottes beabsichtige. Er will eben die Befriedigung seiner Lust, er will die Sünde nicht gerade weil sie Gott beleidigt, aber er will sie, trotzdem er *weiß*, daß er durch die Sünde Gott die schuldige Ehre versagt, jene Ehre, welche ihm durch pflichtgemäßen Dienst bezeigt wird, somit begeht er eine thatsächliche Beleidigung Gottes. Auch dem Diebe kommt es in den meisten Fällen nicht gerade darauf an, dem Eigenthümer Schaden zuzufügen; er will eben sich selbst einen Vortheil, ein Gut verschaffen. Trotzdem begeht er eine wahre Ungerechtigkeit gegen den Eigenthümer, und niemand wird noch fragen: Hatte er den animus zu schaden?

So viel über das Wollen. Nun in Betreff des Könnens. „*Kann* die Creatur eine Wirkung hervorbringen, die den unendlich seligen und absolut in sich vollkommenen empfindlich berührt?" In diesen und den folgenden Worten ist allerdings ein Punkt berührt,

in dem wir Analogie und nicht volle Gleichheit haben zwischen der Beleidigung eines Geschöpfes und der Beleidigung des Schöpfers. Das Geschöpf nämlich kann die erlittene Beleidigung schmerzlich empfinden, nicht so der Schöpfer; und es wäre anthropomorphistisch, auch diese Schmerzempfindung auf ihn zu übertragen. Indes trotz der Etymologie des Wortes ist das Wesen der Beleidigung nicht vom Schmerz des Beleidigten abhängig, sondern besteht in der Verletzung seines Rechtes auf die ihm schuldige Ehre. Hat Gott ein strenges Recht, vom Geschöpfe geehrt zu werden und wird durch jede Sünde dieses Recht verletzt? So lange diese beiden Fragen nur bejahend beantwortet werden können, so lange bleibt es nicht ein „Versuch“, sondern volle Realität, daß jede Sünde eine Beleidigung Gottes ist. Es hebt auch der hl. Paulus im Römerbriefe gerade das hervor, „daß sie unentschuldbar sind, weil sie, nachdem sie Gott erkannt hatten, ihn nicht als Gott verherrlicht haben“ (Rom. 1, 20 21).

Man könnte indes ein anderes Bedenken erheben gegen unsern Satz, daß jede Uebertretung des Sittengesetzes nothwendig zugleich eine Beleidigung Gottes sei. Niemand wird es ja einfallen, in jeder Uebertretung eines Staats- oder Kirchengesetzes eine persönliche Beleidigung des Königs oder Papstes zu finden. Warum also soll denn jede Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes eine persönliche Beleidigung Gottes sein? Darauf ist ein Zweifaches zu erwidern. Erstens wäre es sicher eine Beleidigung des menschlichen Gesetzgebers, wollte jemand unter seinen Augen das von ihm erlassene Gesetz übertreten. Jede Sünde geschieht unter den Augen Gottes, der das Innerste der Seele durchschaut und durch die Stimme des Gewissens aus nächster Nähe sein „Du sollst nicht“ entgegenruft. Zweitens besteht aber noch ein anderer wesentlicher Unterschied zwischen jedem menschlichen Gesetzgeber und Gott, ein Unterschied von durchgreifender Bedeutung für unsere Frage. Dieser Unterschied liegt in dem Zwecke, den beide bei ihren Gesetzen verfolgen. Der Zweck des menschlichen Gesetzes ist das allgemeine Wohl der betreffenden Gemeinde, für gewöhnlich aber nicht die persönliche Ehre des Gesetzgebers. Gott hingegen sieht zwar bei jedem seiner Gesetze auch auf das Wohl des Einzelnen wie der Gesammtheit seiner Schöpfung, aber der endliche und letzte zu erreichende Zweck, und zwar der direct beabsichtigte Zweck, ist und muß Gottes eigene persönliche Ehre sein. Die Uebertretung eines Gesetzes aber, welches die Ehre des Gesetzgebers zum Zwecke hat, ist naturnothwendig und wesentlich

eine Verletzung seines Ehrenrechtes, eine Beleidigung im wahren und vollen Sinne des Wortes. Das also ist eine jegliche Sünde.

Daß nun Gott nicht durch jede Sünde gleich schwer beleidigt wird, ist evident; ja es ist einleuchtend, daß ein wesentlicher Unterschied der Schwere besteht zwischen der Beleidigung, welche der göttlichen Majestät durch ausdrückliche Verfluchung und Verwünschung zugefügt wird, und der Beleidigung Gottes durch eine kleine Ungeduld über eines seiner Geschöpfe.

Wie die Sünde eine Uebertretung des Sittengesetzes und eine Beleidigung Gottes ist, so verstößt sie auch gegen die vernünftige Natur des Geschöpfes, ist eine Schändung und Schädigung derselben. Statt seiner Pflicht gemäß durch seine freie Thätigkeit sich zu vervollkommnen, nach seiner wahren Vollendung zu streben, arbeitet der Sünder ihr entgegen. Zwar ist nun jede Sünde, auch die geringste, vernunftwidrig. Vergleicht man aber zB. eine etwas übertriebene Furcht und Sorge um Ehre und Gut mit jenen abscheulichen Sünden, welche nach aller Urtheil eine totale Entwürdigung der menschlichen Natur enthalten, so wird niemand verkennen, daß zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Tritt doch der Mensch ganz anders aus seinem richtigen Verhältnis der Unterordnung unter Gott heraus und beleidigt er den Schöpfer ganz anders durch eine That, welche gleichsam einer Vernichtung der von Gott gebildeten vernünftigen Natur gleichkommt, als durch ein geringes Verfehlen des richtigen Maßes in einem an sich vernunftgemäßen Verlangen.

Vollen Aufschluß über Ursprung, Folgen, Nachlaß der Sünde gibt uns allerdings nur die Offenbarung; ja wir werden oft auf die Hilfe der Offenbarung angewiesen, nicht nur um in jedem Falle richtig und sicher zwischen schwerer und leichter Sünde, sondern in manchen Fällen sogar um zwischen Gut und Bös mit Sicherheit zu unterscheiden. In den schwierigsten Problemen der Moral handelt es sich meistens um die Frage Todsünde oder keine Sünde. Doch müssen wir nicht alles von der Offenbarung allein lernen wollen; das wäre gegen die Offenbarung (Röm. C. 1 u. 2). Daß Gott unser letztes Ziel, unser höchster Gesetzgeber, der gerechte Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen ist, daß die Uebertretung seiner Gebote ihn beleidigt, daß wir unser Ziel nur durch Gehorsam gegen sein Gesetz erreichen können, während hinwieder nicht jede

noch so kleine, vielleicht nur halb überlegte Sünde uns dieses Zieles verlustig machen kann, das lehrt auch die Vernunft, und die Offenbarung[1]) bestätigt es. Damit steht aber auch schon im allgemeinen ein Wesensunterschied zwischen schweren und leichten Sünden fest.

Es gibt also Sünden, welche Gottes vollen Zorn auf den Menschen herabrufen und ihn von der Erreichung seines Zieles gänzlich ausschließen, und es gibt Sünden, welche zwar auch Gott mißfallen und Strafe verdienen, aber nicht den Verlust Gottes bedeuten. Gemeinsam haben die beiden Classen von Sünden die Natur einer freiwilligen Uebertretung des Sittengesetzes, einer Beleidigung der göttlichen Majestät, eines Widerspruches mit der vernünftigen Natur und dem pflichtgemäßen Streben nach deren Vollkommenheit.

Wodurch nun unterscheiden sie sich wesentlich? Um zum Wesensunterschiede zwischen Todsünde und läßlicher Sünde zu kommen, müssen wir kurz den Hauptunterschied in den Wirkungen beider ins Auge fassen. Dieser besteht darin, daß die Todsünde die heiligmachende Gnade vertreibt, die läßliche Sünde aber nicht. Es gibt keinen unversöhnlicheren Gegensatz, als zwischen der heiligmachenden Gnade und der Todsünde und zwar ist der Gegensatz beiderseitig total und ausschließlich. Nichts kann in der gegenwärtigen Heilsordnung die heiligmachende Gnade aus der Seele vertreiben als die Todsünde, und umgekehrt kann die Todsünde aus der Seele nicht getilgt werden, als eben durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Anders verhält es sich mit der läßlichen Sünde; sie vertreibt die heiligmachende Gnade nicht aus der Seele, sondern verträgt sich mit ihr, wird daher auch durch Eingießung oder Zuwachs der Gnade nicht naturnothwendig aus der Seele getilgt.

Thatsächlich wird freilich die läßliche Sünde nie nachgelassen, ohne gleichzeitige Vermehrung der heiligmachenden Gnade, und umgekehrt wird auch (bei Erwachsenen, d. h. bei allen, die schon den Gebrauch der Vernunft haben, und auf die allein kann es bei der läßlichen Sünde ankommen) nicht leicht ein Fall praktisch denkbar sein, in welchem die Vermehrung der heiligmachenden Gnade von etwa vorhandenen läßlichen

[1]) Baii Prop. damnata 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam. Vgl. die katholische Lehre von Hölle, Fegfeuer; von der Beicht (Trid. sess. 14 c. 5); vgl. auch 1 Kor. 6, 10 mit Jac. 3, 2.



Sünden nicht wenigstens einige nachläßt. Dieses rührt aber nicht von einem innern Widerspruch, von einer natürlichen Unverträglichkeit zwischen läßlicher Sünde und heiligmachender Gnade her, sondern von den nun einmal geltenden Gesetzen der Sündenvergebung und der Gnadenvermehrung. Die läßliche Sünde wird eben nur auf eine doppelte Weise nachgelassen, entweder durch den Empfang eines Sacramentes, oder durch einen übernatürlich guten Act, der, sei es formell, sei es virtuell, einer übernatürlichen Reue über die betreffende läßliche Sünde gleichkommt. In beiden Fällen wird aber auch die heiligmachende Gnade vermehrt; und zwar sind es gerade die beiden Wege, auf denen die heiligmachende Gnade überhaupt vermehrt wird. Es sind zwar theoretisch Fälle denkbar, in denen die Vermehrung der heiligmachenden Gnade nicht zugleich eine wenigstens theilweise Nachlassung etwa vorhandener läßlicher Sünden mit sich bringt, aber praktisch werden sie nicht leicht vorkommen. Umgekehrt aber wird durch das Begehen einer läßlichen Sünde nie die heiligmachende Gnade vermindert. Es ist also zwischen der läßlichen Sünde und der heiligmachenden Gnade kein wesentlicher Widerspruch, ja es kann leicht mit einer größern Last von läßlichen Sünden ein höherer Grad von heiligmachender Gnade in einer Seele sein als in einer andern Seele, die mit weit weniger läßlichen Sünden belastet ist. Jede Todsünde hingegen ist mit der heiligmachenden Gnade absolut unverträglich, ja ihr Name bedeutet geradezu den Untergang jenes Lebens, dessen Princip die heiligmachende Gnade ist.

Die Todsünde zerreißt also die Erbschaftsurkunde, die Gott uns auf den Himmel ausgestellt hat und bricht deren Siegel, die läßliche Sünde läßt dasselbe unberührt; es zürnt zwar der Vater mit Recht, ja er will und kann uns nicht die himmlische Erbschaft antreten, er kann und will sich uns nicht von Angesicht zu Angesicht schauen lassen, so lange nicht auch die läßliche Sünde getilgt und gesühnt ist; aber er sieht in uns noch seine Kinder, wir besitzen noch das Unterpfand seines Wohlwollens. Stirbt dagegen der Mensch ohne dieses Unterpfand, so ist er seines Zieles verlustig.

Diesen verschiedenen Wirkungen in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung müßte auch in der rein natürlichen Ordnung etwas Aehnliches entsprechen. Auf den Menschen, der, sagen wir, ein todeswürdiges Verbrechen begangen hätte, würde Gott herabsehen wie auf seinen Feind. Die läßliche Versündigung dagegen würde zwar auch Gottes Mißfallen erregen, aber nicht den Verlust des natürlichen Endzieles zur Folge haben.

Für unsern Zweck ist es nicht nöthig, noch näher auf den Unterschied der beiden Sündenclassen in ihren Wirkungen einzuge-

hen; es genügt die Definition aus den Wirkungen, dem Gesagten zufolge, so zu fassen: **Todsünde ist jene Uebertretung des göttlichen Gesetzes, welche die Freundschaft und Gnade Gottes aufhebt und die ewige Höllenstrafe verdient; läßliche Sünde dagegen jene, welche die Seele in ein leichteres Mißverhältnis zu Gott versetzt und eine blos zeitliche Strafe verdient.**

Einem so wesentlichen Unterschiede in den Wirkungen liegt nun ganz nothwendig ein wesentlicher Unterschied in der Sache zu Grunde. Warum hat also die Todsünde eine so entsetzliche Wirkung, mit der die Wirkungen der läßlichen Sünde gar nicht verglichen werden können? Den Grund dafür haben die Irrlehrer von Wiclef an im subjectiven Gebiet gesucht. Nach Wiclef sind alle Sünden der Verworfenen Todsünden, alle Sünden der Auserwählten läßlich. Warum das? Nun, weil Gott es so bestimmt[1]). Hus theilt in der vom Constanzer Concil verdammten Irrlehre die menschlichen Handlungen einfach folgendermaßen ein: „Die unmittelbare Eintheilung der menschlichen Werke ist diese: Sie sind entweder tugendhaft oder lasterhaft. Denn wenn der Mensch lasterhaft ist und etwas thut, dann handelt er lasterhaft, und wenn er tugendhaft ist und etwas thut, dann handelt er tugendhaft. Denn wie das Laster, welches Verbrechen oder Todsünde heißt, alle Handlungen des lasterhaften Menschen ansteckt, also belebt die Tugend alle Handlungen der Tugenhaften“[2]). Nach Luther sind die Sünden der „Ungläubigen“ stets Todsünden; dagegen mag der „Gläubige“ sich immerhin noch so schwer vergehen, seine Sünde bleibt läßlich; die erste Todsünde, deren er fähig ist, kann nur der Unglaube sein. Calvin ist natürlich noch fatalistischer, weil consequenter. Seine „Gläubigen“ können den Glauben gar nicht verlieren, sind also von vornherein gegen jede Todsünde gesichert. Die „Verworfenen“ dagegen können nicht anders als Todsünde über Todsünde häufen[3]).

In ähnliche Irrthümer sind auch Baius[4]) und später Hirscher gefallen[5]). Auch sie beurtheilen den moralischen Wert der freien

---

[1]) *Wiclef*, Inst. l. 2 c. 8 § 59; 3 c. 2 § 11 und c. 4 § 28. [2]) Art. 16 bei *Denzinger* n. 537. [3]) Kleutgen, Theol. d. Vorzeit 2² n. 276 ff. [4]) Baii prop. damnata 25: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia; vergleiche dazu prop. 27 29 34; prop. 35: Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est. Vergleiche prop. 36 37 38 49 61. [5]) Ueber Hirscher siehe Kleutgen aaO. 2² n. 276 ff.

Handlung und die Schwere der Sünde ganz nach der subjectiven Seelenverfassung des Handelnden. Es kommt ihnen ferner nicht auf die actuelle Erkenntnis und Willensbestimmung, sondern auf den habituellen Seelenzustand an. Wie konnte aber die Seele zuerst in diesen Sündenzustand gerathen? Und warum soll es eine Sünde und gar eine Todsünde sein, wenn ein „Sünder", „Ungläubiger", „Verworfener" ein Werk der Nächstenliebe ausübt? Soll die Vernunft sich gefangen geben, indem sie es als läßliche Sünde ansieht, wenn ein „Gläubiger" Luthers oder ein „Auserwählter" Calvins einen Mord begeht? Der Widerspruch ist zu evident, und der Hinweis auf eine rein willkürliche Zurechnung von Seiten Gottes eine gottlose Ausflucht der Verzweiflung.

Auf diese Weise den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde erklären zu wollen, verstößt indes nicht nur gegen die Vernunft, sondern ebenso sehr gegen den Glauben. Daß auch Ungläubige, Heiden und Sünder menschliche, freie Handlungen setzen können, die nicht sündhaft, sondern gut sind, folgt aus der Lehre des hl. Paulus im Römerbrief und ist von der kirchlichen Auctorität stets vertheidigt worden. Den höchst unsinnigen Irrthum, alles einfach mit willkürlich verschiedener Imputation von Seiten Gottes erklären zu wollen, hat das Concil von Trient[1]) ausdrücklich verdammt.

Die Vernunft allein schon verlangt, daß die Anrechnung der Sünde, um gerecht und billig zu sein, auf einem vernünftigen Erkenntnis-Urtheil beruhen muß. Der göttliche Wille kann nicht die eine Sünde als Todsünde, die andere als läßliche anrechnen, wofern nicht die göttliche Weisheit erkennt, daß die erstere Handlung eine schwere Unordnung und Schlechtigkeit enthalte, die andere eine leichte. Damit behaupten wir keineswegs, daß Gott nie und nimmer das ewige Heil des Menschen von einer *an sich* leichten Sache abhängig machen könne. Thatsächlich hat ja Gott in gewissen Fällen zu einer an sich geringfügigen Sache unter schwerer Sünde verpflichtet, wie das Verbot des Apfels im Paradies zeigt. Damit aber Gott in seiner Gerechtigkeit und Weisheit dies thun könne, muß in dem bestimmten Falle oder für das bestimmte Gesetz ein vernünftiger Zweck einer solchen Strenge vorliegen. So wird eben die an sich leichte Sache wegen ihres Zweckes zur schweren. Gott kann auch zu einer an sich geringfügigen Sache aus einem ihm allein bekannten

---

[1]) Sitz. 6 Cap. 15.

wichtigen Grund schwer verpflichten wollen. Dann aber fordert seine Gerechtigkeit, daß er die Schwere der Verpflichtung eigens offenbare. Dazu ist nicht nothwendig, daß er zugleich offenbare, warum er gerade so handele; es ist hinreichend, daß er seinen schwer verpflichtenden Willen auf unzweifelhafte Weise kundthue. Ohne solche Kundgebung wäre eben für den Menschen eine schwere Verpflichtung gar nicht da. Das folgt aus der Natur des Gesetzes und der Pflicht. Ein Gesetz, das als schwer verpflichtend nicht erkannt wird, ja als solches gar nicht erkennbar ist, kann thatsächlich keine schwere Verpflichtung begründen.

Es muß also ein sachlicher Unterschied herrschen zwischen der Todsünde und der läßlichen Sünde. Es muß ein objectiver Grund sein für die totale Unverträglichkeit zwischen heiligmachender Gnade und schwerer Sünde. Dieser Grund kann nicht einfach darin liegen, daß die heiligmachende Gnade ein übernatürlicher Seelenzustand ist, denn sonst müßten auch die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung mit jeder Todsünde unverträglich sein. Das ist keineswegs der Fall, wohl aber ist die theologische Tugend der Liebe unzertrennlich mit der heiligmachenden Gnade vereint. Die Seele verliert beide — wenn sie überhaupt zwei reell verschiedene Dinge sind — durch jede Todsünde. Im unversöhnlichen Gegensatz zur vollkommenen Liebe werden wir somit das Wesen der Todsünde zu suchen haben.

Diese Auffassung stimmt nun vor allem vollständig überein mit dem, was wir in der Einleitung über die Norm der Sittlichkeit gesagt, aus dem es sich als Schlußfolgerung ergibt. Die höchste Norm der Sittlichkeit ist das letzte Ziel, Gott, das unendlich vollkommene Gut, dessen Wesenheit es fordert, daß alles sich ihm unterordne. So aber ist Gott gerade das Object der vollkommenen Liebe, sowohl der unvollendeten hienieden als der vollendeten im Himmel. Das Wesentliche des richtigen Verhältnisses des Menschen zu Gott besteht also in jener Willensverfassung, wodurch er ihn als sein letztes Ziel, als das höchste Gut anerkennt und liebt; mit andern Worten, das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott besteht wesentlich in der vollkommenen Liebe Gottes. Diese Liebe wäre in der rein natürlichen Ordnung eine natürliche, in der jetzigen Gnadenordnung ist es die übernatürliche, mit der heiligmachenden Gnade entweder identische oder wenigstens unzertrennlich verbundene Liebe[1]).

[1]) Vgl. hierüber *Costa-Rossetti*, Philos. mor.[2] p. 210 (thesis 73) 109 (thesis 33).

Ist nun das Wesen der Todsünde der Widerspruch mit der Hochschätzung Gottes über alles, dann ist es klar, daß sie nicht nur mit der natürlichen, sondern ebenso mit der übernatürlichen Liebe Gottes und somit auch mit der heiligmachenden Gnade unverträglich ist.

Sowohl in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung ist also die Todsünde eine totale Zerstörung des richtigen Liebesverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. In Betreff der übernatürlichen Ordnung haben wir oben betont, daß die Unverträglichkeit zwischen Todsünde und heiligmachender Gnade beiderseitig eine totale ist; nicht nur vertreibt jede Todsünde die heiligmachende Gnade, sondern auch der geringste Grad der heiligmachenden Gnade, welcher der Seele eingegossen wird, tilgt jede Todsünde. Dasselbe gilt von der übernatürlich vollkommenen Liebe. Jeder vom Sünder mit dem Beistand der Gnade erweckte übernatürliche Act der Liebe bewirkt die Rechtfertigung. Die vollkommene Reue hat diese Kraft aus der Liebe, welche ihr Motiv ist. Daraus darf nun keineswegs einfach der Schluß gezogen werden, es würde auch in der rein natürlichen Ordnung für jede Todsünde Verzeihung erlangt werden durch Erweckung einer natürlich vollkommenen Liebe oder Reue; (vorausgesetzt, daß der Sünder mit seinen natürlichen Kräften einen solchen Act erwecken könne, — was zu bezweifeln wir keinen Grund sehen).

Daß nämlich jetzt der übernatürliche Act der vollkommenen Liebe diese Wirkung hat, kommt nicht daher, daß er etwa eine adäquate oder auch nur wesentlich proportionierte (condigna) Genugthuung für die begangene Sünde enthielte; er bildet keinen strengen Rechtstitel, sondern nur einen freilich unfehlbaren Gnadentitel auf erneute Rechtfertigung. Ebenso wenig könnte also in der natürlichen Ordnung der Act der natürlich vollkommenen Liebe einen Rechtstitel auf Verzeihung bieten. An welche Bedingungen Gott seine Barmherzigkeit und Verzeihung hätte knüpfen wollen, kann er allein wissen.

Auch der heilige Thomas von Aquin stimmt unserer Auffassung des Wesens der Todsünde bei. „Wenn die Seele", sagt er, „durch die Sünde bis zur Abkehr vom letzten Ziele kommt, d. i. zur Abkehr von Gott, mit dem sie durch die Liebe vereint wird, dann ist es schwere Sünde; kommt es hingegen nicht bis zu dieser Abkehr, so ist die Sünde läßlich"[1]). An derselben Stelle

---

[1]) Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio, una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea, quae sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et haec est mors; quandoque vero, salvo principio vitae, fit deordinatio quaedam

bringt er den Vergleich mit Tod und Krankheit, und einen andern Vergleich mit dem Irrthum in den ersten Principien, von denen alles abhängt, und einem zufälligen Irrthum in irgend einer Anwendung dieser Principien.

Da im concreten Falle die Sünde immer in der freiwilligen Uebertretung eines im Gewissen verpflichtenden Gesetzes besteht, so müssen wir sagen: Todsünde ist die freiwillige Uebertretung eines Gesetzes, welches der Mensch als schwer verpflichtend erkennt, das heißt als so verpflichtend, daß es sich dabei um den Besitz oder Verlust der Liebe Gottes, und folgerichtig um Erreichung oder Verlust des letzten Zieles handelt. Die Todsünde ist wesentlich eine wenn nicht formelle, ausdrückliche und directe, so doch eine thatsächliche und indirecte (interpretativa) Verachtung Gottes als des letzten Zieles, ein Hinwegwerfen der göttlichen Liebe, und gerade dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der läßlichen Sünde.

Es enthält also die Todsünde eine totale Abwendung von Gott als dem höchsten Gute und letzten Ziele. Der Mensch hört durch sie auf, Gott über alles hoch zu schätzen und zieht ein Geschöpf dem Schöpfer vor, wählt für sich ein geschaffenes (scheinbares) Gut, dessen Besitz er als unvereinbar mit dem Besitze Gottes und seiner Liebe erkennt. Jene Liebe, die Gott, dem höchsten Gute und letzten Ziele, allein gebührt, entzieht er Gott und wendet sie dem Geschöpfe

---

in humoribus, et tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis sicut principium indemonstrabile in speculativis. . Unde *quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scil. Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale.* Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem aegritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitae; similiter est in his quae pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia est impersuasibilis, qui autem errat salvatis principiis per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem et ideo dicitur peccare mortaliter; aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium et ideo dicitur peccare venialiter, quia scil. non ita peccat ut mereatur interminabilem poenam. I II q. 72 art. 5. Vgl. auch De malo q. 7 a. 1.

zu, das den Gegenstand seiner Sünde bildet. So verlegt er in dieser schlechten Handlung sein letztes Ziel von Gott weg in das Geschöpf.

Aber trifft dies wirklich bei jeder Todsünde und nur bei der Todsünde zu?

Setzen wir den folgenden Fall: Ein Mensch begeht eine schwere Sünde der Ungerechtigkeit ob eines zeitlichen Gewinnes. Fragen wir ihn: „Würdest du dein Leben einer offenbaren Gefahr aussetzen um desselben Gewinnes willen?" Er antwortet: „Nein, mein Leben geht mir über alles Gold der Erde". „Wärest du bereit, eher dein Leben hinzuopfern, als den Glauben zu verläugnen?" „Ja". Also liebt dieser Mensch den Reichthum weniger als das Leben, das Leben schätzt er geringer, als den Glauben. Wie kann man also noch sagen, er liebe den Reichthum mehr als Gott und er habe sein letztes Ziel aus Gott in die irdischen Glücksgüter versetzt? Oder wie kann man sagen, ein Mensch liebe seinen Freund mehr als Gott, weil er unter zehn Fällen einmal die Schwäche begangen, aus Rücksicht für seinen Freund in eine schwere Sünde einzuwilligen? Und jene armen Geschöpfe, die, in ein unwürdiges Treiben versunken, immerhin noch die Sehnsucht nach einem bessern Seelenzustand und nach endlicher Aussöhnung mit Gott bewahren, ziehen sie wirklich beim Begehen einer solchen traurigen Sünde die Creatur dem Schöpfer vor, versetzen sie wirklich ihr Endziel aus Gott in die niedere Lust?

Nun allerdings möchte der unglückliche Sünder am Ende doch lieber Gott und die Seligkeit nicht verlieren, ja, er wird außer der Stunde der Versuchung wohl sagen: „Lieber Alles verlieren, als Gott verlieren". Im Augenblicke jedoch, in dem er vor der schweren Sünde schwankt, da lockt auf der einen Seite die sündhafte Lust, das Geschöpf, was immer der böse Reiz gerade sein mag — die Stimme des Gesetzes aber, das Gewissen, ruft: „Du darfst nicht, das ganze Gewicht des göttlichen Zornes ruht darauf. Alles nützt dir nichts, eine solche Sünde ist dein Tod". Es handelt sich jetzt darum, zu wählen zwischen der Freundschaft und Liebe Gottes und der Befriedigung eines Verlangens, welches mit dieser Freundschaft und Liebe als unvereinbar erkannt wird. Durch die Einwilligung in die schwere Sünde wird das letztere gewählt. Dabei läuft freilich oft die Hoffnung und der Wunsch mit unter, daß am Ende doch nicht alles unwiderruflich verloren sei, sondern noch Zeit und Gnade zur Wiedergewinnung der verlorenen Liebe sich bieten möge.

Dieser Umstand mag in gar vielen Fällen die Schwere der Sünde in etwas verringern; denn zweifelsohne sieht Gott mit größerem Abscheu auf den verwegenen Sünder herab, der sein Gesetz mit Verachtung aller Folgen übertritt, als auf den Schwachheitssünder, der nicht mehr den Muth hat, mit dem Feinde zu kämpfen, aber doch noch hofft und wünscht alles wieder gut machen zu können. Aber der tödtliche Charakter bleibt der Sünde trotzdem[1]). Der Sünder thut eben auch in diesem Falle, was hinreicht, Gott auf immer zu verlieren, er versetzt seiner Seele eine Todeswunde, die zu heilen ihm selbst keine Kraft mehr bleibt und auf deren Heilung von Seiten Gottes er keinen Anspruch mehr hat. In dem concreten Acte zieht er thatsächlich den Gegenstand seiner Sünde dem ewigen Gotte vor und gibt so der Liebe Gottes in seinem Herzen den Todesstoß. Dies ist der gemeinsame Punkt, in dem alle Gattungen und Arten der schweren Sünden übereinkommen, wie in ihrer obersten Gattung. Die Todsünde ist also eine solche freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes, welche mit der Liebe zu Gott, als dem höchsten Gute und letzten Ziele, unverträglich ist.

---

[1]) Auch sogenannte Schwachheitssünden können also Todsünden sein. Es gibt nämlich eine wohlbegründete Eintheilung aller Sünden in Sünden aus Bosheit (peccata malitiae), Sünden aus Schwäche (peccata infirmitatis), und Sünden aus Unwissenheit (peccata ignorantiae). In dieser Eintheilung sind Sünden der Bosheit jene, welche mit voller Erkenntnis und Ueberlegung, ohne besondern Reiz von Leidenschaft oder Versuchung begangen werden. Sie sind schwer oder läßlich, je nach dem Gegenstand, den Umständen, dem Zweck. Sünden der Schwachheit sind jene, in welchen der Mensch dem Antrieb der Leidenschaften oder dem Reiz der Versuchung gegenüber den Muth verliert, nicht aber die zur freien Entschließung und damit auch zur Verantwortlichkeit nöthige Einsicht. Auch diese Sünden können schwer und läßlich sein, ja es ist zweifellos, daß von den thatsächlich begangenen Todsünden die bei weitem größere Zahl in diese zweite Classe gehört. Die meisten Todsünden gegen das fünfte und sechste Gebot werden aus Schwäche und nicht aus Bosheit begangen. Sünde der Unwissenheit ist jede Uebertretung einer Pflicht, die aus Unkenntnis der Pflicht begangen wird. In so weit als diese Unkenntnis schuldlos ist, kann die Verletzung der Pflicht nur materielle Sünde sein. Ist dagegen die Unwissenheit eine verschuldete, so hängt die Schwere der daraus folgenden Sünde nicht blos von ihrem Gegenstande ab, sondern auch von dem Umstande, ob die Unwissenheit eine schwer oder blos läßlich schuldbare ist. Also auch in dieser dritten Classe gibt es Todsünden, so oft nämlich aus schwer sündhafter Unwissenheit eine schwere Pflicht verletzt wird. — Hiernach sieht man, daß Gefahr für ein Mißverständnis in den folgenden Worten Dr. von Linsen-

Der unverträgliche Widerspruch mit der göttlichen Liebe, mit der Hochschätzung Gottes über alles, ist das gemeinsame Kriterium aller schweren Sünden. Auch bei der läßlichen Sünde handelt es sich um etwas Ungeordnetes, Unrechtes. Dasselbe ist aber von so untergeordneter Bedeutung, daß davon die Freundschaft und Liebe Gottes nicht abhängig sein kann. Es kommt nicht bis zu jener Abwendung von Gott, dem höchsten Gute, welche das Kriterium der schweren Sünde ausmacht.

Bei jeder sündhaften Handlung weiß zwar der Mensch, daß er durch dieselbe Gott mißfällt, daß er seine Pflicht verletzt, daß er sich in dieser Handlung nicht auf die seiner vernünftigen Natur entsprechende Weise Gott, seinem letzten Ziele, gegenüber verhält.

---

manns liegt. Er sagt (Moral S. 159): „Es gibt eine Bosheit des Willens und was aus ihr hervorgeht, ist Todsünde — und es gibt eine bloße Schwäche des Willens, der zwar seinem letzten Ziele zustrebt, aber mit unzulänglicher sittlicher Anstrengung, und was aus ihr hervorgeht, ist läßliche Sünde und von ihr gilt das Wort: „Irren ist menschlich". Wollte man in diesem Satze die Worte Bosheit und Schwäche im Sinne der eben erklärten Eintheilung nehmen, so würden gar viele Sünden als läßliche erscheinen, die evident schwer und sehr schwer sind. So darf und so will auch der Verfasser nicht verstanden sein, wie aus dem von uns im Drucke hervorgehobenen Worten erhellt. Für den ersten Abschnitt: „Es gibt eine Bosheit des Willens und was aus ihr hervorgeht usw." sehen wir zwei Erklärungsweisen: Entweder versteht man denselben in dem Sinne, in dem auch der hl. Thomas (de malo q. 7 a. 1) erklärt, wie eine Sünde die Liebe ausschließen könne uno modo *ex parte peccantis* und wofür er das Beispiel bringt: Si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei — hoc erit peccatum mortale ex perversa *voluntate facientis*. In diesem Sinne gefaßt sind die Worte wahr, aber nicht vollständig. Was aus solcher Gesinnung hervorgeht, ist schwere Sünde, aber nicht nur das; der hl. Thomas fügt auch dem *uno modo* ex parte peccantis gleich ein altero modo ex ipso genere operis bei. Allgemeiner könnten die Worte gefaßt werden: Es gibt eine Bosheit des Willens, d. h. eine solche Verkehrtheit, daß derselbe von der Handlung sich nicht abschrecken läßt durch die Einsicht, daß dieselbe mit dem Streben nach dem Ziele unverträglich ist. Dem entsprechend muß dann die Schwachheit im zweiten Theile des Satzes aufgefaßt werden als jene Willensverfassung, kraft welcher der Mensch sich zwar im wesentlichen Streben nach dem Ziele erhält, sich aber nicht zu jener sittlichen Anstrengung erhebt, welche erfordert ist, um eine moralische Pflicht auch dann zu erfüllen, wenn darauf nicht der Verlust des Zieles, nicht der ganze Zorn Gottes ruht. So und nur so darf, und, glauben wir, will der Verfasser verstanden sein. Als eigentliches Kriterium zwischen schweren und läßlichen Sünden eignet sich der Unterschied zwischen Bosheit und Schwachheit im gewöhnlichen Sinne dieser Worte offenbar nicht.

Mit der läßlichen Sünde ist aber jene Willensverfassung noch verträglich, durch welche der Mensch Gott über alles hochschätzt; es ist also der Entschluß, diese läßliche Sünde wirklich zu begehen, mit der actuellen Hochschätzung Gottes über alles verträglich; dieser Entschluß ist daher kein Widerruf des Actes der vollkommenen Liebe, weder ein formeller und ausdrücklicher, noch auch ein blos virtueller und thatsächlicher. Dagegen ist der Entschluß, eine Todsünde zu begehen, immer zum wenigsten ein thatsächlicher Widerruf dessen, was im Acte der vollkommenen Liebe ausgedrückt wird.

Umgekehrt ist auch der Act der vollkommenen Liebe stets ein wenigstens virtueller Widerruf jedes schwer sündhaften Verlangens; und ebenso schließt der Act der vollkommenen Liebe stets den Vorsatz ein, jede Todsünde zu meiden. Keineswegs aber ist der Act der vollkommenen Liebe aus sich schon ein Widerruf eines läßlich sündhaften Verlangens, und ebensowenig schließt er den Entschluß in sich, jede läßliche Sünde zu meiden.

Indem wir so als das Charakteristische aller Todsünden die absolute Unverträglichkeit mit der Liebe angegeben, haben wir nur das besonders hervorgehoben, was schon der hl. Thomas an den erwähnten Stellen gelehrt.

Ein Bedenken könnte noch entstehen; nämlich, daß ja auf diese Weise die allgemeinste Wesensbestimmung der Todsünden mit dem Artbegriff jener Sünden zusammenfalle, welche speciell als die Sünde gegen die Liebe Gottes gelten (wie: Haß Gottes). Wäre dies Bedenken gerecht, so entstände sofort ein zweites: Somit wären ja alle Todsünden (objectiv) gleich schwer.

Sachlich ist dies Bedenken schon dadurch gelöst, daß wir sagten: Die Todsünde ist wesentlich eine, wenn auch nicht (und in den meisten Fällen nicht) formelle und directe, so doch thatsächliche (virtualis et interpretativa) Wegwerfung Gottes, als des höchsten Gutes und letzten Zieles. Darin ist schon klar genug enthalten, daß nicht alle Todsünden gleich schwer sind. Ist sodann auch der allgemeinste Wesensbegriff der Todsünde der Gegensatz zur Liebe, so verträgt sich damit ganz gut, daß diese allgemeinste Gattung (genus supremum) nach den unmittelbaren Objecten der Sünden sich in viele wesentlich verschiedene Arten (species) eintheile; die schlimmsten dieser Arten sind dann offenbar jene, an denen der Sünder sich direct an Gott vergreift, — die allerschlimmste wird jene Sündenart sein, durch welche der Mensch sich in unmittelbarsten und aus-

drücklichsten Widerspruch mit Gott, als dem höchsten und unendlichen Gute, setzt. Das aber sind die Sünden, welche direct der Liebe entgegenstehen.

Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß die Eintheilung der Sünden in schwere und läßliche total verschieden ist von jener Eintheilung der Sünden in Gattungen und Arten, welche der Eintheilung der Tugenden nach ihrem nächsten Formalobject entspricht. Sehr klar setzt dies Suarez (IV 528 n. 10) durch folgende zwei Sätze auseinander.

Erstens: Jede Todsünde schließt als solche eine Unordnung oder Schlechtigkeit in sich, welche wesentlich verschieden ist von jeder Schlechtigkeit der läßlichen Sünde.

Zweitens: Von der anderen Seite kann aber auch eine Todsünde und eine läßliche eine gemeinsame specifische Schlechtigkeit haben, insoferne das Object den Unterscheidungsgrund bildet; so kommen alle Diebstähle im Artbegriff der Ungerechtigkeit überein und doch schließt der schwer sündhafte Diebstahl eine wesentliche Unordnung in sich, die im läßlich sündhaften nicht enthalten ist. Es ist somit die Eintheilung der Sünden in Gattungen und Arten eine total verschiedene von der Eintheilung in Todsünden und läßliche Sünden. Der Eintheilungsgrund ist eben ein total verschiedener. Derselbe ist im erstern Fall das nächste Object der Handlung, im letztern die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit mit der Liebe Gottes. Darum ist es auch kein Widerspruch, daß dieselben zwei Sünden nach der einen Eintheilung in einer Art übereinkommen und nach der anderen der ganzen Gattung nach verschieden sind.

Während ferner die Eintheilung der Sünden nach der entgegenstehenden Tugend, beziehungsweise nach dem nächsten Formalobject der betreffenden Handlungen, eine wirkliche Eintheilung in Gattungen und Arten im streng dialektischen Sinne dieser Worte ist, bemerkt über die Eintheilung der Sünden in Todsünden und läßliche Sünden der hl. Thomas mit Recht: „Die Eintheilung der Sünde in tödtliche und läßliche Sünde ist nicht eine Eintheilung der Gattung in Arten, welche auf wesentlich gleiche Weise im gemeinsamen Gattungsbegriffe übereinkommen; sondern es kommt der Begriff der Sünde den beiden Classen auf analoge Weise zu; vollständig und vorzüglich findet er sich in der Todsünde, in der läßlichen Sünde dagegen blos in unvollkommener Weise wegen des Verhältnisses, in dem sie zur Todsünde steht; ähnlich, wie der Begriff des Seins vorzüglich

der Substanz zukommt, dem Accidens hingegen mit Bezugnahme auf die Substanz und in unvollkommener Weise"[1]).

II.
Anwendung auf die Hauptclassen von Sünden.

Nachdem nun der Wesensunterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde entwickelt worden ist, handelt es sich um die Anwendung der maßgebenden Principien auf die verschiedenen Classen von Sünden. „Welche Sünden leicht und welche schwer sind", mahnt der hl. Augustin, „muß nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Urtheil entschieden werden"[2]). Was die göttliche Weisheit in den Offenbarungsquellen über die Schwere vieler Sünden uns mittheilt, muß vor allem andern berücksichtigt werden. Nun sagt die hl. Schrift oft: „Wer dies thut, ist des Todes schuldig", „wird ausgeschlossen vom Reiche Gottes", „ist verabscheuungswürdig", „zieht sich den Haß Gottes zu", Ausdrücke, die hinreichend auf die Todsünde hindeuten; nur muß genau festgestellt werden, welches Vergehen die hl. Schrift an der betreffenden Stelle mit dem dort gebrauchten Worte gemeint hat: das Wort muß im Sinne der Schrift genommen werden. Diese Untersuchung böte eine reiche Quelle des ernstesten Studiums, und wenn es für zweckmäßig gehalten worden ist, spicilegia dogmatica der hl. Schrift zu verfassen, so verdiente sicher auch die Moral der hl. Schrift eine Bearbeitung.

---

[1]) Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius, et ideo perfecta ratio peccati convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. I II q. 88 a. 1 ad 1. [2]) Quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetrent indulgentiam, difficillimum est invenire, periculosissimum definire. De civ. Dei 21, 27. Ne afferamus stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus et quomodo volumus, pro arbitrio nostro dicentes: Hoc grave est, hoc leve, sed afferamus divinam stateram de scripturis sanctis tanquam de thesauris dominicis et in illa quid sit gravius appendamus, imo non appendamus, sed a Domino appensa recognoscamus. De bapt. 2. Quae enim sint levia, quae gravia peccata, non humano sed divino pensanda sunt iudicio. Enchir. 77.

An die Lehre der hl. Schrift fügen sich sodann die verschiedenen Entscheidungen der Kirche und die übereinstimmende Lehre der Väter, der Schulen usw. an. In der Offenbarung also, gewahrt und erläutert durch das unfehlbare Lehramt der Kirche, haben wir das erste Kriterium zur Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden.

Ein zweites Kriterium für die Schwere der Sünde bietet uns in manchen Fällen die dem Gesetze beigefügte Sanction. Setzt zB. die Kirche auf die Uebertretung eines Gesetzes den Bann oder die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses, so folgt daraus zum wenigsten, daß die Beobachtung des betreffenden Gesetzes unter schwerer Sünde urgiert werden kann.

Handelt es sich endlich um ein natürliches oder positives Gesetz, dem eine besondere Sanction nicht beigefügt ist, über dessen Wichtigkeit ferner in den Offenbarungsquellen eine unzweideutige Entscheidung nicht vorliegt, so müssen wir die Schwere oder Leichtigkeit aus der Natur der Sache zu ergründen suchen. Wir müssen sehen, ob die betreffende Handlung eine gänzliche Abwendung von Gott, dem letzten Ziele, enthalte, ob sie mit wahrer und aufrichtiger Hochschätzung Gottes über alles gänzlich unverträglich sei. Um dies zu finden, müssen wir den Gegenstand und Zweck des Gesetzes, der Tugend, der Pflicht ins Auge fassen, wogegen die Sünde verstößt. Ist der Gegenstand und Zweck ein wichtiger, so ist die Sünde als schwer anzuerkennen. Handelt es sich daher um Gott selbst, um die Gott schuldige Verehrung, um die Erhaltung des körperlichen oder geistigen, natürlichen wie übernatürlichen Lebens, um Güter, die auf dasselbe von bedeutendem Einfluß sind, so ist der Zweck des Gesetzes, wodurch diese Güter gesichert und geschützt werden, offenbar wichtig. Dasselbe gilt von den Gesetzen, Tugenden, Pflichten, welche sich auf die würdige, der vernünftigen Natur einzig entsprechende Fortpflanzung des Menschengeschlechtes beziehen. Ebenso müssen endlich als wichtig jene Pflichten gelten, welche sich auf die wesentlichen Beziehungen der Menschen zu einander gründen und ein geordnetes, gedeihliches Zusammenleben ermöglichen sollen. Alles das sind Güter, deren Erhaltung und Wahrung Gott entweder als das unendliche Wesen, d. h. unmittelbar um seiner eigenen Ehre willen, oder als Lenker und Herrscher der Menschheit besorgen muß. So weit also die Erhaltung dieser Güter auch von der freien Mitwirkung der Geschöpfe abhängt, muß Gott denselben diese Mitwirkung als unerläßliche Pflicht auferlegen, und zwar mit der

ganzen Entschiedenheit und Strenge, welche seine Heiligkeit fordert. Kommt also irgend eines dieser wichtigen Güter in Frage, so ist die Uebertretung des betreffenden Gesetzes wenigstens im allgemeinen und der Gattung nach als schwere Sünde zu betrachten.

Es frägt sich dann ferner: Enthält nun auch jede Uebertretung dieses im allgemeinen als schwer verpflichtend erkannten Gesetzes jenen der Todsünde eigenen Widerspruch mit der Liebe Gottes, oder gibt es auch noch innerhalb desselben Gebietes eine leichtere, eine läßliche Uebertretung? Je nach der Beantwortung dieser Frage haben wir entweder eine Sünde, die „ihrer ganzen Gattung nach“ schwer ist, also eine Geringfügigkeit des Gegenstandes nicht zuläßt, sondern nur aus Mangel an Erkenntnis oder Ueberlegung läßliche Sünde werden kann; oder aber wir haben eine Sünde, die zwar „der Gattung nach“ auch schwer ist, aber auch selbst bei vollkommener Erkenntnis und Ueberlegung ob der Geringfügigkeit der Materie läßlich sein kann. Diesen beiden Classen von schweren Sünden steht dann als dritte Classe die „ihrer Gattung nach läßliche“ Sünde gegenüber.

Zur ersten Classe nun, d. i. zu jenen Sünden, die stets, wenn vollkommen freiwillig begangen, einen totalen Widerspruch mit der Liebe zu Gott in sich schließen, gehören vor allem jene Sünden, durch welche sich der Mensch direct und unmittelbar an der göttlichen Majestät vergreift. Dabei sind die Worte *direct* und *unmittelbar* zu betonen. Dieser Art sind zunächst jene Sünden, welche *direct* den drei *göttlichen Tugenden* widerstreiten: Läugnung einer geoffenbarten Wahrheit, freiwilliger Zweifel an dem scheinbar unwichtigsten Theile der erkannten Offenbarung, Verzweiflung und jene Arten der Vermessenheit, in denen der Sünder entweder alles von Gott ohne seine Mitwirkung erwartet, oder umgekehrt auf seine Kräfte allein vertraut, oder endlich auf Gottes Hilfe zu unerlaubter, schlechter Sache hofft; Haß und Verachtung Gottes — alle diese Sünden schließen ihrer innersten Natur nach ein Urtheil des Verstandes oder einen Act des Willens ein, deren logische Consequenz entweder eine Läugnung Gottes, seines Daseins, seiner Wahrhaftigkeit, irgend einer anderen seiner Eigenschaften bedeutet, oder einer gewünschten, ersehnten, gleichsam versuchten Vernichtung Gottes gleichkommen. Darum ist auch der unaussöhnliche Widerspruch dieser Sünden mit dem Fortbestand der göttlichen Liebe evident. Es kann also von einer Geringfügigkeit der Materie hier nicht die Rede sein. Nur darf das Gesagte nicht auf jede indirecte Versündigung gegen die göttlichen Tugenden ausgedehnt werden, wie

zB. auf das Zulassen jeder noch so geringen Gefahr für den Glauben.

Nach den drei göttlichen Tugenden nimmt die Tugend der Religion oder Gottesverehrung den ersten Rang ein. Sie unterscheidet sich von den drei göttlichen Tugenden dadurch, daß ihr Formalobject nicht Gott selbst oder irgend eine seiner Eigenschaften ist, sondern die in dem wesentlichen Verhältnisse des Menschen zu der unendlichen Erhabenheit Gottes begründete Schicklichkeit (sittliche Güte) jener Handlungen, durch welche Gott verehrt wird. Manche der verschiedenen Sündenarten gegen die Tugend der Religion schließen nun ihrem innersten Wesen nach einen unmittelbaren Angriff auf Gottes Majestät und einen thatsächlichen Widerspruch mit der Hochschätzung Gottes über alles ein, so daß bei ihnen von einer Geringfügigkeit der Materie ebensowenig die Rede sein kann, wie bei den Sünden, welche direct gegen die göttlichen Tugenden verstoßen. Am klarsten ist das ersichtlich beim Götzendienst, der Gotteslästerung, dem Meineid (perjurium assertorium). Dasselbe gilt von jenen Arten des Aberglaubens, in denen Gott ein Cult dargeboten wird, welchen er selbst unmittelbar oder durch die Kirche verworfen hat, oder welcher an sich schlecht ist; ebenso von jenen Arten des Aberglaubens, in denen dem Geschöpfe irgendwie göttliche Kräfte zugeschrieben werden, oder endlich von solchen, mit denen eine Familiarität mit dem Erzfeinde Gottes und des Menschengeschlechtes verbunden ist. Hier haben wir auch den Maßstab, nach dem wir über Spiritismus und die verwandten Verirrungen unserer Zeit urtheilen müssen. Dazu kommt endlich noch die formelle, eigentliche Versuchung Gottes, durch welche der Sünder Gott zum Werkzeuge seiner Leidenschaft, Willkür oder Neugierde entwürdigt, indem er ohne berechtigten Grund ein besonderes Eingreifen Gottes verlangt. Alle diese Sünden gegen die Gottesverehrung schließen wesentlich und immer einen unmittelbaren Angriff auf Gottes Majestät in sich, sind daher mit der göttlichen Liebe unverträglich. Mit manchen derselben ist auch sehr leicht ein directer Verstoß gegen die göttlichen Tugenden des Glaubens oder der Hoffnung verbunden.

Ein zweiter Grund, warum manche Classen von schweren Sünden eine Geringfügigkeit der Materie nicht zulassen, liegt darin, daß sie gegen Gebote und Gesetze verstoßen, welche ihrer Natur, ihrem Zwecke, ihrem Sinne nach ein *eigentliches* Mehr oder Weniger gar nicht zulassen, sondern untheilbarer Natur sind. Hierher gehört das Verbot im Paradies, das kirchliche Gesetz der Nüch-

ternheit vor dem Empfange der heiligen Communion, die ungiltige Spendung eines Sacramentes, die ungiltige Darbringung des eucharistischen Opfers (fictio sacramenti et sacrificii), die Simonie im engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes (Simonia juris naturalis et divini). Mag es sich bei der letztgenannten Sünde auch auf der einen Seite um die relativ geringste geistliche Sache und auf der andern um ein noch so großes zeitliches Gut handeln, so bleibt doch der nie auszufüllende Abstand der Güter beider Ordnungen vollständig da, auf dem die schwere Sündhaftigkeit der Simonie beruht. Ueberlegter Mord ist auch dann schwere Sünde, wenn der Mörder weiß, sein Opfer hätte blos noch eine halbe Minute zu leben gehabt; denn es bleibt derselbe Eingriff in Gottes alleinige Herrschaft über das Leben. Es genüge noch beizufügen, daß auch der Zweck des Beichtgeheimnisses jeden Gedanken an mögliche Geringfügigkeit der Materie ausschließt, wenn es sich um eine directe Verletzung handelt.

Da es sich in den angegebenen Fällen gerade um Verbote handelt, so möchte es gut sein, vor dem Irrthum zu warnen, als ob es gerade der verbietende Charakter dieser Gesetze sei, wodurch wir die Geringfügigkeit der Materie ausschließen wollen. Lassen ja auch Verbote eine geringfügige, eine sachlich leichte Uebertretung zu, wie zB. das Verbot, am Freitag Fleisch zu essen, das Verbot gewisser Lectüre u. dgl. Das entscheidende Moment liegt vielmehr im Zweck (und oft auch im Wortlaut) des Gesetzes. Der Zweck des Abstinenzgebotes, die Buße, wird durch eine kleine Uebertretung nicht geradezu vereitelt; war hingegen der Zweck des Verbotes im Paradies die Anerkennung der göttlichen Herrschaft, so genügte zur Vereitelung dieses Zweckes auch die materiell geringste Verletzung. Der Mensch sollte seine Unterwürfigkeit gegen Gott durch gänzliche Enthaltung von der Frucht jenes Baumes bezeigen. Gänzliche Enthaltung war ihm unter Todesstrafe auferlegt. Das Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Communion läßt ebenfalls sowohl seinem Wortlaute als seinem Zwecke gemäß ein Mehr oder Weniger gar nicht zu.

Auch vor einem anderen Mißverständnisse möchten wir warnen. Wenn wir sagen, daß diese Gebote und Gesetze ihrer Natur und ihrem Zwecke nach ein eigentliches Mehr oder Weniger gar nicht zulassen, so folgt daraus nicht, daß alle möglichen Sünden gegen ein derartiges Gesetz unter sich gleich schwer sind. Erwägt man aber die Sache genau, so wird man finden, daß die größere oder

geringere Schwere nicht vom Widerspruche mit dem betreffenden Gesetz herrührt, sondern bald von der größern Intensität des Actes, bald von einem damit verbundenen Verstoß gegen ein anderes Gesetz, eine andere Tugend. Ist es eine größere Sünde, vor der hl. Communion ein reichliches Mahl einzunehmen, als einen Tropfen Milch, so liegt die größere Schwere in der größern Intensität des Actes. Bei der Verletzung des Beichtgeheimnisses käme die größere Schwere in den meisten Fällen von größerer Verletzung der Gerechtigkeit her (Ehrabschneidung); auch die subjective Intensität des Actes kann steigernd einwirken; es gehört ja offenbar um so größerer Leichtsinn, um so größere Verwegenheit und Bosheit dazu, je größer das Vergehen, das auf diese gottlose Weise verrathen würde.

Ein dritter Grund endlich, warum eine Sündenart ihrer ganzen Gattung nach schwer sein kann, liegt in der großen sittlichen Gefahr, welche damit stets für den Einzelnen oder für das Menschengeschlecht verbunden wäre, wenn es eine Geringfügigkeit des Gegenstandes gäbe. Hieher gehört die Lehre, daß es außerhalb des legitimen Eheverhältnisses keine geringe Materie gegen die Keuschheit giebt. Für die bekannten Auctoritätsbeweise dieser Lehre verweisen wir auf die Lehrbücher. Der rationelle Beweis beruht auf der absoluten Unerlaubtheit der completen geschlechtlichen Befriedigung außerhalb der Ehe und dem directen Zusammenhange jeder unkeuschen Regung mit der completen Sünde. Lehmkuhl sagt: „Die vollendete Befriedigung außer dem ehelichen Acte zu suchen, muß schwer verboten sein, denn sonst würde man gemeiniglich die Bürden des Ehelebens zurückweisen, und so käme großes Verderben über das Menschengeschlecht. Die Zügel würden zu sehr gelockert, wenn die nicht eheliche Befriedigung dieser Lust ohne schwere Sünde möglich wäre“ [1]).

Daß dieser Beweis für den schwer sündhaften Charakter des vollendeten Actes außerhalb der Ehe vollständig durchschlagend ist, wird um so einleuchtender, wenn man zugleich auf das allgemein giltige Princip achtet, nach welchem ein Gesetz seine Verpflichtung auch für den einzelnen Fall dadurch nicht verliert, daß vielleicht in demselben der Grund des Gesetzes nicht gerade oder wenigstens nicht mit seinem vollen Gewichte zur Anwendung kommt. Die Gründe für den schwer sündhaften Charakter auch jeder incompleten

[1]) Theologia moralis I n. 862 nota.

Sünde gegen die Keuschheit (außer der Ehe) giebt Lehmkuhl kurz und klar in der erwähnten Anmerkung; sehr klar sind dieselben bei Lacroix zusammengestellt: „Erstens zielt jede Regung der geschlechtlichen Lust ihrer Natur nach auf die vollendete Befriedigung und ist gewissermaßen schon deren Anfang; zweitens ist in jeder noch so geringen Erregung dieser Art die unmittelbare und größte Gefahr für die nächst größere; in diesem Gebiete aber kann niemand sich mit Sicherheit sagen: so weit will ich gehen und nicht weiter; so viel will ich zulassen und nicht mehr; denn da kann der Mensch nicht nach Belieben die Grenze setzen" [1]). Der Schluß von den äußern Sünden auf die Gedankensünden braucht nicht noch eigens begründet zu werden. Auch sie lassen eine Geringfügigkeit des Gegenstandes nicht zu. Was ferner nach dem Gesagten von den Sünden der Unverehelichten gilt, hat eben so volle Geltung für jene Unkeuschheitssünden der Verehelichten, welche sich positiv auf jemand andern als den legitimen Ehegatten beziehen, mit dem Unterschiede, daß noch die Verletzung der vertragsmäßigen Gerechtigkeit und der sacramentalen Treue dazukommt.

Von Wichtigkeit ist aber auch die Bemerkung, die Lacroix [2]) dem Gesagten beifügt, nämlich, daß der Satz: „es giebt keine Geringfügigkeit des Gegenstandes", nur von der eigentlichen Keuschheit gilt, nicht aber auf die Sittsamkeit, Schamhaftigkeit ausgedehnt werden darf. Auch der Verfasser der „Katholischen Religionslehre für gebildete Männer" II 60 n. 133 (Regensburg, Pustet, 1884) bemerkt: „Daß es in diesem Punkte nichts Geringfügiges giebt, gilt jedoch nur von dem, was an sich unkeusch ist, nicht von dem, was möglicher Weise, wie zB. Freiheit im Umherblicken, dazu führen kann". Jedenfalls ist es ganz unrichtig, zuerst den Satz aufzustellen: „In den Sünden gegen die Keuschheit giebt es keine leichte Materie", und dann unter diesen Sünden ohne weiteres die Sünden gegen die Schamhaftigkeit aufzuzählen. Ob nicht hierin Katechismen wie Katecheten vielfach fehlen? Ja, es ließe sich bezweifeln, ob es überhaupt praktisch ist für den Katecheten, vor Zuhörern, die voraussichtlich zwischen Keuschheit, Sinnlichkeit überhaupt und Schamhaftigkeit noch nicht zu unterscheiden vermögen, stark zu betonen, daß es gegen die Keuschheit keine leichte Materie gebe, weil eben

---

[1]) *Lacroix*, Theol. mor. l. 3 p. 1 n. 891 910. [2]) Si luxuria sumatur generice, prout est quid commune delectationi *sensibili et* venereae, communis sententia est, dari posse materiae parvitatem. L. c.



die Anwendungen und Ermahnungen aus nahe liegenden Gründen sich doch wieder auf Sachen beschränken werden, die nach christlicher Moral auch leichte Materie enthalten, und so falsche Ideen verbreitet werden, die höchst verderblich sein können!

Hiermit haben wir die Frage beantwortet, welche Sünden „ihrer ganzen Gattung nach" schwer sind; und wir kommen nun zu jenen Sünden, die, obwohl ihrer Gattung nach schwer, doch auch eine Geringfügigkeit der Materie zulassen (peccata ex genere suo *non toto* gravia).

Hierher gehören alle jene Sünden gegen Gott und die Tugend der Religion, welche wir nicht schon bei der ersten Classe kennen gelernt haben; also jene Sünden gegen Gott, in denen es sich nicht um einen directen Angriff auf Gott, sei es auf seine Existenz, sei es auf irgend eine seiner Eigenschaften, handelt; ebenso jene Sünden gegen die Tugend der Religion, in denen es sich um eine Unordnung innerhalb des Gebietes der wahren Gottesverehrung handelt, wie zB. Verletzung eines Gelübdes oder eidlichen Versprechens (juramentum promissorium), Unehrerbietigkeit gegen Gottes heilige Namen und gegen gottgeweihte Personen und Dinge. Das deutsche Wort Gottesraub für das lateinische Sacrilegium möchte es nahe legen, diese Sünde zur ersten Classe zu zählen; indessen schwindet diese Schwierigkeit mit Aufstellung der gegebenen Definition: Verunehrung Gott geheiligter Sachen, Personen, Orte. Zu den der Gattung nach schweren Sünden, die aber Geringfügigkeit der Materie zulassen, gehört auch freiwillige totale Zerstreuung in jenen Gebeten, zu deren andächtiger Verrichtung jemand unter schwerer Sünde verpflichtet ist.

Was die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und den Nächsten betrifft, müssen wir jene als schwer bezeichnen, deren Gegenstand das Leben des Leibes oder der Seele oder die zum leiblichen oder geistlichen Wohle des Einzelnen oder der Gesellschaft nothwendigen Güter und Hilfsmittel bilden. Direct auf das Leben der Seele beziehen sich die drei ersten Gebote, in die sich auch die Pflichten des kirchlich-socialen Lebens und des Gebrauches der nothwendigen Gnadenmittel eingliedern. Die übrigen schwer verpflichtenden Tugenden beziehen sich auf den Schutz des Lebens und der erforderlichen Güter an irdischem Besitze, an Ehre und gutem Namen, auf die nothwendige Regelung des Verhältnisses der Einzelnen zu einander in Familie und Gesellschaft, auf die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

Alle diese schweren Pflichten gegen den Nächsten lassen sich im wesentlichen auf zwei zurückführen, nämlich Liebe und Gerechtigkeit. Soweit diese Pflichten nicht schon bei der ersten Classe erwähnt wurden, sind dieselben alle hierher zu rechnen.

Da nun das objective Gebiet dieser Pflichten so mannigfach ist an Wert und Größe, daß ihr Zweck nicht durch jede sachlich noch so geringe Uebertretung vereitelt oder sehr gefährdet wird, so entsteht die schwierige Frage:

Wo ist die Grenze zwischen sachlich leichter und sachlich schwerer Verletzung dieser Pflichten? Was ist materia gravis?

Diese Frage durch Aufstellung einer ganz allgemeinen und zugleich mit Leichtigkeit auf alle Fälle anzuwendenden Regel zu beantworten, bietet deshalb so große Schwierigkeit, weil die Gebiete dieser Sündenclassen so mannigfach und verschiedenartig sind. Eingehend und mit der bestimmten Anwendung auf die einzelnen Sünden und Sündenarten kann die Sache nur behandelt werden, wo die einzelnen Gebote Gottes, alle verschiedenen Gesetze, Tugenden und Pflichten ausführlich zur Sprache kommen. Wir können daher nur in allgemeiner Form die richtigen Grundsätze hervorheben.

Es muß vor allem der Zweck der jedesmal in Frage kommenden Tugend oder Verpflichtung genau erwogen werden; dann muß man sehen, welchen Einfluß der Gegenstand der Sünde auf die Erreichung dieses Zweckes hat. Ist dieser Einfluß nach dem übereinstimmenden Urtheile einsichtsvoller Leute ein bedeutender, so haben wir eine wichtige Sache, schwer genug für eine Todsünde. Einen zuverlässigen Ausdruck solch übereinstimmenden Urtheils haben wir zweifelsohne in der Uebereinstimmung der Moralisten. Jedoch darf man nicht nur nicht eine Uebereinstimmung in die Auctoren hineinlesen, sondern man muß sich auch hüten, die für ein Gebiet, wie zB. Verletzung der Gerechtigkeit gebotenen Angaben einfach auf andere Gebiete zu übertragen. Da ferner die zeitlichen und örtlichen Veränderungen und Verschiedenheiten in den gesellschaftlichen Verhältnissen von maßgebendem Einfluß auf die Schwere und Bedeutung einer Sache sind oder wenigstens sein können, verdienen offenbar unter den verschiedenen gewissenhaften und gelehrten Auctoren jene die größte Aufmerksamkeit, welche die betreffenden örtlichen und zeitlichen Verhältnisse am genauesten kennen gelernt und mit besonderer Berücksichtigung derselben geschrieben haben.

Mit dem Gesagten haben wir schon in etwa den zweiten Punkt berührt, welcher für die Schwere oder Geringfügigkeit der Sache

von Bedeutung ist, nämlich die concreten Umstände und Verhältnisse. Was wir von den allgemeinen zeitlichen und örtlichen Verhältnissen gesagt haben, gilt natürlich auch von den individuellen persönlichen Umständen. So ist ja klar, daß zB. eine Sünde gegen die Nächstenliebe eher zur schweren Sünde wird, wenn der Nächste sich in Unglück, Schmerz, Verdruß, Elend, überhaupt in solchen Lagen befindet, in denen er für die Lieblosigkeit mehr als sonst empfindlich sein muß. Etwas ganz Analoges wird sich in allen verschiedenen Gebieten finden; je größer die Armuth und Noth des Beschädigten, um so geringer der Gegenstand, der zur sachlich schweren Sünde gegen die Gerechtigkeit genügt. Je größer die Empfänglichkeit für Versuchungen gegen den Glauben, gegen die Keuschheit, je geringer die Kraft, die entstandenen Versuchungen zu besiegen, um so leichter wird es bei glaubens- oder sittengefährlicher Lectüre, Unterhaltung usw. zu sachlich schwerer Versündigung kommen, mag es sich dabei um die eigene oder fremde Gefahr handeln. Doch das muß genügen, es würde zu weit führen, das in Bezug auf alle Gebiete eingehend zu behandeln.

Wohl aber müssen wir noch einen besondern Unterschied zwischen gewissen Pflichten und Gesetzen hervorheben. Es giebt nämlich Pflichten und Gesetze, die ein für allemal unsere Handlungsweise in einem bestimmten Gebiete regeln, und es giebt Pflichten, die uns für eine bestimmte Gelegenheit eine ganz individuell determinierte Leistung unter schwerer Sünde auferlegen. Daß dieser Unterschied für die Bestimmung der Schwere des Gegenstandes von Bedeutung ist, zeigt ein Vergleich zwischen dem Gelübde der evangelischen Armut und etwa dem Gelübde, zu einem wohlthätigen Zwecke einmal eine bestimmte Summe Geldes zu geben. Beide Gelübde verpflichten unter schwerer Sünde. Für das erstere wird allgemein als Norm für die Schwere der Sache dieselbe angenommen, wie für die Verletzung der Gerechtigkeit. Auf das andere Gelübde läßt sich diese Norm nicht anwenden. Zwanzig Thaler ist sicher wichtige Materie, wenn es sich um das Gelübde der Armut handelt. Hätte aber jemand das Gelübde gemacht, 40 000 Thaler für einen Kirchenbau zu spenden und behielte er nun 20 Thaler zurück, so würde ihn kaum ein Moralist einer Todsünde schuldig erklären. Im Verhältnis zum Ganzen ist die Summe von 20 Thalern eben verschwindend klein.

Was nun jene Pflichten angeht, welche ein für allemal unsere Handlungsweise in einem bestimmten Gebiete regeln, glauben

wir in dem Gesagten alles hervorgehoben zu haben, worauf es bei der Bestimmung der Schwere oder Geringfügigkeit des Gegenstandes ankommen kann. Für jene Fälle, in welchen der Gegenstand der Pflicht eine einzelne, individuell bestimmte Leistung ist, wird von den Moralisten häufig ein aliquoter Theil, zB. ein Drittel als ungefähre Grenze zwischen leichter und schwerer Materie angegeben. Ueberhaupt einen aliquoten Theil als Maßstab anzugeben, geht vor allem blos an, wenn das Ganze aus homogenen Theilen besteht; und selbst dann, wenn dies der Fall ist, läßt sich kein noch so großer oder geringer aliquoter Theil als allgemein durchschlagende Norm aufstellen. Er muß variieren mit der Natur der Sache und auch mit der absoluten Größe des Ganzen. So wird wohl niemand knechtliche Arbeit an einem gebotenen Feiertage noch als läßliche Sünde gelten lassen, wenn sie sich auf ein Drittel oder Viertel des Tages erstreckte. Für das oben besprochene Gelübde einer einmaligen großen Geldspende gibt zB. Lehmkuhl etwa 1% als leichte Materie an. Um also zu einem praktisch richtigen Urtheil zu kommen; — zumal wenn für den bestimmten Fall eine hinreichende Uebereinstimmung der Auctoren uns nicht vorliegt — müssen wir drei Punkte berücksichtigen: erstens die relative Größe des Theiles zum Ganzen; diese allein kann uns aber, wie schon bemerkt, nicht ein allgemein durchschlagendes Kriterium bieten, höchstens könnte man vielleicht als Maximalgrenze der Geringfügigkeit ein Drittel gelten lassen; wir müssen zweitens erwägen die absolute Größe der Sache, und drittens zumal den Einfluß des betreffenden Theiles auf den Zweck des Ganzen. Dieses letzte ist besonders wichtig, wenn die Theile verschiedenartig sind, also auch unter Umständen ein quantitativ geringerer Theil eher eine schwere Materie ausmachen kann, als ein anderer quantitativ größerer. In der Frage endlich, ob (formell) eine schwere Sünde wirklich begangen ist, kommt es auf das Urtheil über die Schwere der Sache an, welches der Sünde vorausgieng.

Diese allgemeinen Principien nun auf alle möglichen Arten von Sünden und auf einzelne Fälle anzuwenden, muß den Specialtractaten der Moral überlassen bleiben. Uns bleibt jetzt noch übrig auf die Frage zu antworten: Welche Sünden sind ihrer Gattung nach läßlich? Mit andern Worten: Welche Sünden können nie wegen der Größe des Gegenstandes, sondern nur durch subjectiv falsches Urtheil oder durch Hinzukommen eines die Handlung wesentlich (specifisch) verschlimmernden Umstandes — beziehungsweise schwer

sündhaften Zweckes, zur Todsünde werden? Auf diese Frage finden wir vielfach selbst bei ausgezeichneten und ausführlichen Auctoren sehr karge und unvollständige Antworten. Die drei besten Stellen, die wir in Bezug darauf finden konnten, sind die folgenden: Reuter sagt: „Allgemein gilt: Wenn das Verlangen nach einem Gute an und für sich erlaubt ist und blos durch Ueberschreiten des richtigen Maßes oder Zurückbleibens hinter demselben gesündigt wird, so kommt es in der betreffenden Sache nicht über die läßliche Sünde hinaus, wofern nicht ein Widerspruch gegen eine andere Tugend dazukommt“ [1]). Sachlich dasselbe drückt Lehmkuhl in folgender Weise aus: „Der Gattung nach läßlich sind jene Sünden, welche zwar im Verlangen (Streben) nach einer an sich guten oder gleichgiltigen Sache bestehen, so aber, daß in dem Verlangen nicht das richtige Maß eingehalten wird“ [2]). Diese Worte geben uns schon bedeutenden Aufschluß, aber es möchte doch schwer sein, alle der Gattung nach läßlichen Sünden unter diese Erklärung unterzubringen. Lacroix sagt: „In Bezug auf jene Dinge, welche infolge eines Verbotes schlecht (sündhaft) sind, gelten alle jene Handlungen als der Gattung nach läßliche Sünden, zu deren Verhütung es hinreichte, sie unter läßlicher Sünde zu verbieten, und deren Verbot unter schwerer Sünde bei der menschlichen Gebrechlichkeit und Schwäche höchst verderblich wirken müßte“ [3]). Wie man sieht, spricht Lacroix hier zunächst nur von solchen Handlungen, die infolge eines positiven Verbotes sündhaft sind. (Was durch das Naturgesetz verboten wird, ist nicht so fast „schlecht, weil verboten“, sondern vielmehr „verboten, weil schlecht“). Wir können jedoch das Gesagte, richtig aufgefaßt, auch auf das Naturgesetz anwenden; denn, was bei einem positiven Gesetze die Schwere der Verpflichtung unvernünftig erscheinen läßt, macht dieselbe auch beim Naturgesetz unmöglich.

Fragen wir uns daher: Was gehört dazu, damit eine Sünde ihrer Gattung nach läßlich sei, so ist die Antwort: Erstens, es muß eine wirkliche und wahre Pflicht da sein; wo kein verpflichtendes Gesetz ist, kann nicht von Sünde, sondern höchstens von Unvollkommenheit die Rede sein. So kann die einfache Nichtbefolgung eines bloßen Rathes, auch wenn er göttlichen Ursprunges ist, oder die einfache Nichterfüllung eines zum Heile der Seele nicht geradezu

[1]) Theologia moralis n. 377. [2]) Theologia moralis I n. 234.
[3]) Theologia moralis n. 204.

nothwendigen guten Vorsatzes nur durch irgend ein sündhaftes Motiv, oder durch besondere Umstände, Gefahren, zur Sünde werden. Handelt es sich aber zweitens wirklich um eine Verpflichtung, mag sie uns durch die Vernunft als Naturgesetz, oder von einer legitimen Auctorität als positives Gesetz auferlegt werden, so müssen wir an dem Grundsatze festhalten: Die Schwere der Verpflichtung ist nicht zu behaupten oder vorauszusetzen, sondern muß bewiesen werden, wo sie nicht selbsteinleuchtend ist. Der tödtliche Charakter einer solchen Pflichtverletzung kann aber (rationell) nur dadurch bewiesen werden, daß man zeigt, es komme durch die betreffende Sünde eines jener wichtigen Güter in Gefahr, die wir oben bei Besprechung der schweren Sünden erwähnt haben. Denn von einer total unwichtigen Sache kann die Liebe Gottes nicht abhängen.

Daß nun der Mensch durch bloßes Verfehlen des richtigen Maßes in einem an sich vernunftgemäßen Verlangen nicht gänzlich aus dem Verhältnis der Unterordnung unter Gott, das letzte Ziel, heraustritt, ist leicht zu begreifen.

Aber auch wenn das Verlangen an sich nicht vernunftgemäß und daher die Handlung schon ihrer innersten Natur nach sündhaft ist (zB. Lüge), muß man eine Sündenart als ihrer Gattung nach läßlich gelten lassen, „zu deren Verhütung es genügt, sie unter läßlicher Sünde zu verbieten und deren Verbot unter schwerer Sünde bei der Gebrechlichkeit des Menschen höchst verderblich wäre". In diesen Worten des gelehrten Lacroix kann „Verhütung" offenbar nicht im Sinne vollständiger Verhinderung verstanden werden, wie aus der folgenden Bemerkung über die Schwäche des Menschen ersichtlich wird. Bei manchen positiven Gesetzen und Verboten kann allerdings auch der Gesetzgeber einfach aus dem Grunde nicht unter schwerer Sünde verpflichten wollen, weil er von seinen Untergebenen mit Recht voraussetzt, daß sie auch vor der läßlichen Sünde ernstlich zurückschrecken. Ja es kann der Gesetzgeber sogar statt unter Sünde verpflichtender Vorschriften eine Regel aufstellen, für deren Erfüllung er gar nicht auf die Furcht vor Sünde, sondern einzig auf die Liebe zu Gott und zur Tugend rechnet. Dies ist aber nicht der gewöhnliche Weg, und nicht der Weg, der sich für alle eignet. Im allgemeinen muß jedes Gesetz als schwer oder als leicht verpflichtend gelten, je nach der objectiven Wichtigkeit. Sollen daher die Worte Lacroix': „zu deren Verhütung es genügt, sie unter läßlicher Sünde zu verbieten", allgemein gelten, so müssen sie etwa mit den folgenden gleichbedeutend sein: „Die auch durch leicht ver-

pflichtendes Verbot in so weit verhindert werden, als zur Vermeidung großer Uebel nothwendig ist".

Nach dem Gesagten können wir die ihrer Gattung nach läßlichen Sünden in den folgenden Worten zusammenfassen. Der Gattung nach läßlich sind jene Sünden, welche entweder blos im Verfehlen des richtigen Maßes in einem an sich vernunftgemäßen Verlangen bestehen, oder in einem Verlangen, welches zwar an sich schon vernunftwidrig ist, aber in keinem nachweisbaren wirksamen Widerspruch mit irgend einem der nothwendigen Güter steht.

Der erste Theil dieser Erklärung bietet uns einen guten Anhaltspunkt zur Beurtheilung der Schwere oder Läßlichkeit der sogenannten sieben Hauptsünden.

Hoffart ist an und für sich nichts anderes, als das übermäßige Verlangen, vor anderen ausgezeichnet zu sein, also ein ungeordnetes Verlangen nach einem an sich nicht schlechten Dinge. Es bleibt also diese Sünde so lange läßlich, als sie verträglich ist mit der Stimmung, eher alles, auch jede Zurücksetzung und Verdemüthigung zu erleiden, als eine schwere Pflicht zu verletzen. Es kann sich freilich das Verlangen nach Auszeichnung und Ehre steigern bis zur völligen Ueberhebung über Gott und Gottes Recht und Gesetz. Daß dieser „vollendete Stolz" (superbia completa) eine der schwersten Sünden ist, versteht sich von selbst. Sie steht aber nicht blos mit der Demuth und der Cardinaltugend der Mäßigkeit im Widerspruch, sondern schließt Verachtung Gottes in sich. Und sollte auch eigentlicher Haß Gottes noch nicht dabei sein, so braucht es doch nur noch einen Schritt dazu.

Die zweite Hauptsünde wird im Deutschen bald als Habsucht, bald als Geiz bezeichnet. Habsucht bedeutet zunächst nur ein ungeordnetes Verlangen nach zeitlichen Gütern, also einer an sich guten oder wenigstens indifferenten Sache; Geiz hingegen schließt wenigstens nach der vulgären Auffassung schon den Begriff der Hartherzigkeit in sich und ist somit als Sünde gegen die Liebe der Gattung nach schwer.

Ob desselben Gegensatzes mit der Liebe ist der Neid eine der Gattung nach schwere Sünde.

Was die Unkeuschheit angeht, so gehört als Ergänzung zu dem oben Gesagten hieher wenigstens das Wohlgefallen an läßlichen Sünden, die von Eheleuten begangen werden können. Bloße Unordnung innerhalb des denselben erlaubten, oder wenigstens dem Zweck der Ehe nicht widersprechenden Gebietes, ist läßliche Sünde.

Wird die fünfte Hauptsünde „Fraß und Völlerei" genannt, so liegt allerdings der Gedanke an eine der Gattung nach schwere Sünde nahe. Sagt man aber: Unmäßigkeit oder noch genauer: Ungeordnetes Verhalten in Bezug auf Speise und Trank, so haben wir wieder eine ihrer Gattung nach läßliche Sünde. Damit steht freilich in wenigstens scheinbarem Widerspruche, daß vielfach die Pflicht der Mäßigkeit als schwere Pflicht aufgezählt wird, wie zB. bei Lacroix und Reuter. Der letztere der beiden ausgezeichneten Moralisten fühlt jedoch sofort die Ungenauigkeit und fügt bei: „Wenn die Unmäßigkeit im Essen und Trinken schwere Sünde wird, so kommt die Schwere der Sünde nicht vom Gegensatz gegen die Mäßigkeit; denn obwohl es immer Sünde ist, Speise zu nehmen ohne Rücksicht auf einen sittlich guten Zweck, so scheint es doch nur dann zur schweren Sünde zu kommen, wenn eine wesentlich verschiedene Unordnung dazu kommt, zB. Schaden der Gesundheit". Es zeigt dies Beispiel, wie es gefährlich ist, in unserer Frage auf eine ganz allgemeine moralische Tugend zurückzugehen, eben weil diese und noch mehr die ihr entgegenstehenden Sünden sich in viele wesentlich verschiedene Arten zergliedern.

Gibt man die Definition von Zorn als unordentliches und mit Rachsucht verbundenes Aufbrausen des Gemüthes, so hat man eine Sünde, die ihrer Gattung nach schwer ist, wegen des Widerspruches mit der Liebe (und vielfach auch der Gerechtigkeit); schließt man aber die Rachsucht aus, die, wie uns scheint, nicht gerade wesentlich zum Begriffe des Zornes gehört, so muß das Urtheil wesentlich milder ausfallen.

Die letzte der sieben Hauptsünden ist in ihrem weitesten Sinne genommen ein gar eigenes Ding; es gibt der Trägheit eben gar so viele Sorten. Man wird sie indes so lange als läßliche Sünden gelten lassen müssen, als die Fahrlässigkeit und die Scheu vor Mühe und Anstrengung sich mit dem festen Willen verträgt, wenigstens keine Erfüllung schwerer Pflicht sich verdrießen zu lassen. An sich ist eben Trägheit ein Uebermaß im Verlangen nach Ruhe, also einer an sich nicht schlechten Sache.

Bei allen der Gattung nach läßlichen Sünden, welche wir bis dahin erwähnt haben, liegt der Grund ihrer Läßlichkeit in dem Umstande, daß es sich bei denselben blos um ein Verfehlen des richtigen Maßes in einem an sich vernunftgemäßen Verlangen handelt. Auf diese Weise wird es aber unmöglich sein, die Lüge (und consequent die Verletzung eines einfachen Versprechens — einer pro-

missio ex mera fidelitate obligans) als eine der Art nach läßliche Sünde zu erklären; die Lüge ist total vernunftwidrig. Trotzdem stimmen, so viel wir wissen, alle bedeutenden Moralisten darin überein[1]), daß die Lüge ihrer Gattung nach läßlich sei, also nie durch den bloßen Widerspruch mit der Wahrhaftigkeit, sondern nur durch Verstoß gegen eine andere schwer verpflichtende Tugend zur schweren Sünde werden könne. Schadenlüge gilt als eine der Gattung nach schwere Sünde wegen ihres Widerspruches gegen die Gerechtigkeit. Dasselbe gilt von der Lüge, welche in jeder Verleumdung enthalten ist. So lange aber zu dem bloßen Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit nicht eine Verletzung der Liebe, Gerechtigkeit, Religion oder dgl. hinzukommt, läßt sich eben nicht nachweisen, daß durch die Lüge irgend eines jener nothwendigen Güter gefährdet wird, auf denen schwere Verpflichtung beruhen kann. Diesen Nachweis scheint uns auch Dr. v. Linsenmann nicht erbracht zu haben, wenn er sagt: „Es ist unzuläßig, Noth-, Dienst- und Scherzlügen ihrer Art nach blos läßliche Sünden zu nennen; jede einzelne dieser Arten kann aus recht lügnerischer Gesinnung hervorgehen und ist in ihren Folgen unberechenbar; es müßte also in jedem Falle erst nachgewiesen werden, daß die Kennzeichen der Todsünde nicht auf ihn treffen".

Was den ersten dieser beiden Gründe angeht, so frägt es sich, was genau unter „recht lügnerischer Gesinnung" verstanden wird. Bedeuten diese Worte blos die Gewohnheit und die damit zusammenhängende Liebhaberei für derartige Lügen, so wäre eben erst zu beweisen, daß eine solche Gesinnung wirklich eine schwer sündhafte Gesinnung sei. Jedoch selbst wenn die Worte „recht lügnerische Gesinnung" ein schwer sündhaftes Motiv bedeuten, so folgt daraus noch nicht, daß die Lüge ihrer Natur nach schwere Sünde sei. Dazu genügt nicht, daß die Lüge aus schwer sündhafter Gesinnung hervorgehen kann; das kann jede Sünde, und es gäbe somit gar keine der Gattung nach läßliche Sünden mehr; sondern es müßte gezeigt werden, daß die Lüge wirklich ihrer Natur nach nur aus schwer sündhafter Gesinnung hervorgehen könne, mit andern Worten, daß die Lüge ihrer Natur nach den Rückschluß auf ein schwer sündhaftes Motiv begründe.

---

[1]) Anderer Meinung ist nur Dr. v. Linsenmann, vgl. dessen Lehrbuch der Moraltheologie § 127 S. 433.

Ebensowenig kann uns der zweite Grund überzeugen. Daß wirklich jede Noth-, Dienst- und Scherzlüge in ihren Folgen unberechenbar sei, wagen wir entschieden zu bezweifeln; sicher aber ist, daß nicht bei jeder dieser Lügen irgend welche schlimmen Folgen sich auch nur annähernd und in confuso vernünftiger Weise voraussehen oder befürchten lassen. In diesem Sinne unberechenbare Folgen können aber weder die Sittlichkeit einer Handlung überhaupt, noch die Schwere einer Sünde beeinflussen. In Bezug hierauf hat sich leider ein gewaltiger Irrthum in ein neueres dreibändiges katechetisches Werk eingeschlichen. Dort wird gesagt, läßliche Sünden können auch durch ihre unvorhergesehenen Folgen zu einer Todsünde werden (!) zB. „Scherzlügen, wobei jemand, der zuhörte und den Mund voll Speisen hatte, beim Lachen erstickte, sind wegen der schlimmen Folge, trotzdem sie nicht gewollt waren, zur Todsünde geworden“[1]). Da uns Dr. v. Linsenmann sicher Recht geben wird, wenn wir diese Worte einen gewaltigen Irrthum genannt haben, so müßten wir eben annehmen, daß sich bei jeder Lüge schwer verderbliche Folgen voraussehen ließen; das aber wird sich nicht nachweisen lassen. Somit halten wir mit Recht an dem läßlichen Charakter der Lüge fest. Lassen sich in einem bestimmten Falle schwere Folgen voraussehen, so wird in diesem Falle die Lüge allerdings zur schweren Sünde, aber nicht weil sie Lüge ist.

In dem Gesagten haben wir nun die Grundsätze zur Kennzeichnung der ihrer Gattung nach läßlichen Sünden hervorgehoben und auf die gewöhnlichsten und hauptsächlichsten Arten angewandt. Wenn wir nun einen Rückblick werfen auf die ihrer Natur nach läßlichen Sünden, insoweit wir uns hier auf einzelne Sündenarten einlassen konnten, so muß uns auffallen, daß die große Mehrzahl derselben gerade jene Sünden sind, zu denen der Mensch infolge der verschiedenen bösen Neigungen am meisten hinneigt, die infolge dessen am leichtesten zur bösen Gewohnheit werden. So nährt die läßliche Sünde gar sehr die Neigung zum Bösen, setzt der vorhandenen Liebeskraft stets größere Schwierigkeit in den Weg, so daß es immer schwerer wird, dem Andrang der Versuchung zu schwerer Sünde zu widerstehen, wenn der Mensch nicht eifrig auch gegen die läßliche Sünde kämpft. Dieser Gedanke, richtig beleuchtet, wäre

---

[1]) Der practische Katechet in Kirche und Schule. Eine Sammlung vollständig ausgearbeiteter Katechesen nach dem katholischen Katechismus. Würzburg 1881. Siehe Linzer Quartalschrift 1884 S. 178.

vielleicht praktisch noch geeigneter, auch von der läßlichen Sünde abzuschrecken, als die Erwägung vom Verlust höhern Grades der Seligkeit, welcher durch die Ueberwindung der Versuchungen verdient wird, als die Furcht vor zeitlicher Strafe und die rein doctrinelle Erörterung der Bosheit, welche auch in jeder läßlichen Sünde liegt[1]).

In dem Gesagten haben wir nun versucht zu zeigen, worin der objective Wesensunterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde zu finden sei, und haben dann die Principien zur Eintheilung der Sündenarten nach ihrer Schwere aufgeführt und an den hauptsächlichsten Sündengattungen nachgewiesen. Es kam uns dabei vor allem und eigentlich auf die objective Unterscheidung an. Was die subjectiven Momente angeht, welche bei jeder Sünde in Betracht kommen, mußten wir uns darauf beschränken, das Nothwendigste an gelegener Stelle kurz zu berühren. Das Hauptgewicht der Frage liegt ja auch in dem objectiven Gebiete, Verstand und Wille müssen sich eben nach erkannten objectiven Normen richten. Gerade weil wir so das objective Moment betonten, wird es am Platze sein, zum Schlusse kurz auf drei Vorwürfe aufmersam zu machen, welche der Protestant Dr. Hermann Schmidt in der neuen Auflage von Herzogs „Lexikon für protestantische Theologie“ gegen die katholische Behandlung der Frage über die Todsünde und läßliche Sünde erhebt.

Der erste Vorwurf geht im wesentlichen dahin, daß die katholische Theologie die Sünde blos auf Grund ihres objectiven Charakters beurtheile. „Gegen die von der römischen Kirche vollzogene Verkehrung in der Beurtheilung der Sünde auf Grund ihres objectiven Charakters hat nun die Reformation mit vollstem Rechte den ernstesten Einspruch erhoben, auf Grund der hl. Schrift. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das neue Testament den Wert der Sünde durchaus nach subjectiven Factoren bestimmt. An dem Maß der Erkenntnis und des Willens, das im Dienste der Sünde aufgewendet wird, bemißt sich auch der Wert der Sünde“.

Der Hauptsache nach wird, wie wir gleich sehen werden, dieser erste Vorwurf durch den dritten von selbst aufgehoben. Wenn aber

---

[1]) In Bezug auf den letzten Punkt dürfte hier auch bemerkt werden, daß der Text 1 Moses 39, 9: „Wie sollte ich ein so großes Uebel thun und sündigen wider meinen Gott“, nicht geeignet ist zum Beweise, daß wir auch alle läßlichen Sünden als das größte Uebel meiden sollen. Leider hat dieser Text in sonst ausgezeichneten Katechismen eine derartige Anwendung gefunden.

Dr. Schmidt in der Begründung seiner Anklage meint, die Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden sei von der katholischen Kirche eingeführt worden als Unterscheidung „zwischen den Sünden, welche die Zugehörigkeit zu ihr ausschließen und den andern“, und weiter, daß „daran die Vorstellung sich knüpfte, daß doch überhaupt nur diejenigen Sünden vom Heil ausschließen, welche der Competenz der Kirche zunächst unterliegen, während die von der letztern nicht erreichbaren Vergehungen auch an sich mit dem Christenstand nicht im Widerspruch stehen“, so schließen solche Aeußerungen dogmengeschichtliche Irrthümer in sich, wie sie in einem Werke, wie das Lexikon ist, nicht vorkommen sollten. Wann war je nach katholischer Lehre die Eintheilung in Todsünden und läßliche Sünden gleichbedeutend mit einer Eintheilung in Sünden, welche die Zugehörigkeit zur Kirche ausschließen und andern, welche „unmöglich eine solche allgemeine Reaction hervorbringen konnten“? wann war es Lehre der katholischen Kirche, daß jede Todsünde von der Kirche ausschließe? So oft dieser Irrthum sich zeigte, wurde er von ihr zurückgewiesen. Die Eintheilung in Sünden, „welche der Competenz der Kirche zunächst unterliegen“, und in solche, „die von ihr nicht erreicht werden können“, kann in der öffentlichen Bußdisciplin verstanden werden; bezieht man dieselbe aber auf das geheime Richteramt, so unterliegen der Competenz der Kirche „zunächst“ eben alle Todsünden ohne Ausnahme.

Daß das neue Testament an vielen Stellen die besondere Bosheit, welche Sünden ob klarerer Einsicht zukommt, hervorhebt und auch Mangel an Erkenntnis als Entschuldigungsgrund in Betracht zieht, ist wahr; aber es ist doch zu naiv, die Erkenntnis dieser Wahrheit als Errungenschaft der „Reformation“ hinzustellen. Auch ist nicht gezeigt, „daß das neue Testament den Wert der Sünde durchaus, d. h. einzig, nach den subjectiven Factoren bestimme“, wenigstens nicht in jenem Sinne, in welchem die „Reformatoren“ dies wollten und von dem wir im ersten Theile gesprochen haben. Dr. Schmidt hat allerdings durch die Worte: „An dem Maße der Erkenntnis und des Willens, das im Dienste der Sünde aufgewendet wird, bemißt sich auch der Wert der Sünde“ den ursprünglichen Differenzpunkt zwischen katholischer und „reformierter“ Lehre total verrückt, ja er hat in diesen Worten eine Wahrheit ausgedrückt, die jeden bei consequentem logischen Denken einfach zum Geständnis der Richtigkeit der katholischen Lehre zurückführen muß. Die Worte Erkenntnis und Willen bleiben ja hohl und sinnlos ohne Object

sie bleiben wertlos ohne Uebereinstimmung mit dem Object. Es ist also subjectiv schwere Sünde, wenn ich eine Handlung als objectiv schwer sündhaft erkenne, und das als schweres Uebel erkannte mit dem Willen erfasse. Oder was erkenne und was will ich denn sonst?

Es ist in der That erfreulich zu sehen, wie die Wahrheit sich Bahn bricht, so daß selbst, was Angriff auf katholische Lehre sein sollte, zur sachlichen Vertheidigung derselben wird.

Der zweite Vorwurf lautet wörtlich: „So weit ich sehe, weiß kein römischer Theologe einen genau zu controlierenden Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden anzugeben, wir werden eben doch meist mit Beispielen abgefertigt".

Nun sehr weit braucht man doch nicht hinein zu sehen in die Werke römischer Theologen, um zu finden, daß sie uns außer Beispielen auch die Principien klar vorhalten und begründen, nach welchen wir über die sachliche (objective) Schwere einer Pflicht und ihrer Verletzung zu urtheilen haben. Daß dann die Anwendung auf einzelne Fälle noch mitunter Schwierigkeiten bietet und daher nicht immer eine sichere Uebereinstimmung aller zustande kommt, wäre allerdings schlimm, wenn nach katholischer Lehre alles vom Object allein abhienge. Wer aber nach bestem Wissen und Gewissen handelt, kann auch nach katholischer Lehre im Falle eines dann offenbar unverschuldeten Irrthums nur materiell sündigen; subjectiv ist seine Handlung gut. Nach bestem Wissen und Gewissen handelt aber keineswegs, wer nicht einen vernünftig ernsten Fleiß anwendet, vor seiner freien Entschließung die Handlungen und Dinge nach objectiven Normen richtig zu beurtheilen. In der bei weitem größten Mehrzahl von Fällen ist es indes doch nicht so schwer, mit Anwendung der von den ‚römischen Theologen' gebotenen Principien die objective Schwere oder Läßlichkeit einer Sünde zu bestimmen. Wie vieles nun fleißiges und gewissenhaftes, vom Lichte des wahren Glaubens erleuchtetes Studium geleistet hat, davon gaben die Moraltheologien vieler ‚römischer Theologen' einen glänzenden Beweis.

Der dritte Vorwurf stößt, wie schon bemerkt, den ersten theilweise um: „Es geht doch nicht an, das persönliche Moment ganz zu ignorieren. Darum kann diese ganze Unterscheidung nur in der lebendigen Praxis des Beichtstuhles aufrecht erhalten werden. Freilich der Trieb nach objectiver Feststellung der den Wert der einzelnen Sünden bestimmenden Merkmale hat zu dem Versuche geführt, auch das persönliche Moment wieder in den Kreis der objec-

tiven Kennzeichen einzuführen, da ja ein directes Verhältnis des Einzelnen zu Gott nicht zugelassen (!), darum auch dem persönlichen Gewissen kein Moment an seiner Sünde zum Austrag überlassen werden darf (! Welche katholische Moral hat Dr. Schmidt gelesen?). Das eben ist der Begriff der Casuistik, daß sie auch das individuellste, persönlichste Moment an der Sünde von außen her [d. h. nach den objectiven Normen der Vernunft und des Glaubens!] bestimmen will. Wie die consequente Ausbildung dieses Gedankens sittlich zerstörend wirken muß, hat die jesuitische Casuistik als äußerste Consequenz der römischen Beurtheilung der Sünde deutlich gezeigt". Worin diese sittlich zerstörende Wirksamkeit der römischen Beurtheilung der Sünde und „ihrer äußersten Consequenz, der jesuitischen Casuistik sich deutlich zeigt", wird nicht gesagt, und wir können uns daher begnügen, zu bemerken, daß es eine speciell jesuitische Moral nie gegeben hat, und nie geben wird.

Uebrigens ist keine katholische Moral zu finden, in der nicht ausdrücklich das persönliche Gewissen des Einzelnen als nächste dirigierende Norm für Pflicht und Sünde hingestellt, in der folglich dieses für die Beurtheilung der Sünde so wichtige subjective Moment nicht auch zum Gegenstand eines genauen und ernsten Studiums gemacht wird.

Als vernünftige, mit Verstand und Willen begabte Geschöpfe müssen und wollen wir Gott dienen in all unserm Thun und Lassen. Das aber können wir nicht, ohne zu erkennen, was ihm wohlgefällig und was ihm mißfällig ist. Wir bedürfen also einer objectiven Norm zur Unterscheidung zwischen Gut und Bös. Gott hat uns ferner nicht blos sowohl selbst durch Vernunft und Offenbarung, als auch durch seine Stellvertreter Gesetze und Pflichten auferlegt, sondern er hat auch auf alle diese Gesetze eine entsprechende Sanction gesetzt, größer oder geringer, ewig oder zeitlich; je nach der Wichtigkeit der Sache. Je größer daher unsere Schwäche und Armseligkeit ist, um so mehr ist es ebensowohl unsere Pflicht, als unser eigenes Interesse, zu erkennen, welche Gesetze des ewigen Herrn schwer und unter Androhung des Verlustes der Seligkeit verpflichten. Auch für diese Erkenntnis brauchen wir eine objective Norm, wie für jede andere Erkenntnis. Das Bestreben, nach dieser objectiven Norm den Wert und die Schwere und Bedeutung der Sünden festzustellen, welches Dr. Schmidt den römischen Theologen zum Vorwurfe macht, ist somit nichts weiter als das Bestreben, eine der ersten und wichtigsten und nothwendigsten Pflichten für

sich selbst zu erfüllen, und andern die Erfüllung dieser Pflicht zu erleichtern. So wird es bleiben, so lange es objectiv schwer verpflichtende Gesetze gibt. Das persönliche Gewissen behält dabei in der „römischen Auffassung“ seine volle Bedeutung, ja in ihr allein ist die Bedeutung des Gewissens verständlich. Das Gewissen, so weit es auf den Wert der Handlung überhaupt Einfluß hat, ist ja nichts anderes als die Entscheidung (dictamen) der Vernunft, insofern sie auf Grund und nach Maß der erkannten objectiven Pflichtmäßigkeit, Güte, Schlechtigkeit zu einer Handlung antreibt, räth, oder davon abmahnt, und zugleich an die ernste göttliche Sanction des Sittengesetzes erinnert. Es ist das Gewissen die subjective und innerste Kundgebung des objectiven Sittengesetzes und der Uebereinstimmung oder des Widerspruches der einzelnen Handlungen mit dem Sittengesetze.

Zu verhüten, daß in jene Entscheidung der Vernunft, welche Gewissen heißt, verderbliche Irrthümer sich einschleichen, ist der berechtigte, ja nothwendige Zweck des Bestrebens, den objectiven Wert der freien Handlungen und die objective Schwere der Sünden nach den Grundsätzen der Vernunft und des Glaubens festzustellen.

Der Klostersturm in England unter Heinrich VIII.

Von Suitbert Bäumer O. S. B.

1. Aidan Gasquets Werk über den Stand der Klöster in England zur Zeit Heinrichs VIII[1]) ist die Frucht jahrelanger archivalischer Studien im Britischen Museum zu London und mühsamen Forschens in den bezüglichen Bibliotheken des Inselreiches wie des Continents. Eine historische Arbeit ersten Ranges, die allerorts die günstigste Aufnahme fand[2]).

Schon vor mehreren Jahren hatten einige englische Geschichtsforscher, Protestanten, die in manchen Stücken ein von confessionellen Vorurtheilen reines Auge und unparteiisches Urtheil zu bewahren gewußt, die Behauptung aufgestellt, die Klosteraufhebung Heinrichs VIII

---

[1]) Henry VIII and the English Monasteries. An attempt to illustrate the History of their suppression. By *Francis Aidan Gasquet* O. S. B. sometime Prior of St. Gregory's Monastery (Downside, Bath) 2 vols. 8⁰. London, Hodges, 1888/9. [2]) Die hervorragendsten englischen Geschichtsforscher, darunter zahlreiche Protestanten unparteiischer als ihre Genossen in Deutschland gegenüber Janssen, sprachen dem Verfasser mündlich oder schriftlich ihre Anerkennung aus. Cardinal Manning wollte sich selbst die Genugthuung geben, eine längere Abhandlung über das Buch für The Dublin Review zu schreiben, Aprilheft 1888. Dieselbe erschien auch als Broschüre in The Catholic Truth Society, London 1888. Die großen politischen Tagesblätter, Times, Standard, Daily Telegraph nicht minder wie die wissenschaftlichen Zeitschriften brachten höchst anerkennende Recensionen mit Auszügen aus dem Werke. Unter den gelehrten Zeitschriften genüge es eine der hervorragendsten zu nennen, The Academy, in welcher der größte Kenner der Geschichte Heinrichs VIII, James Gairdner, schreibt: „Die alten Scandalgeschichten, welche zu ihrer Zeit allgemein als unglaubwürdig galten, und bei einer späteren Generation nur infolge von

sei bisher nicht zureichend beurtheilt und dargestellt worden. J. S. Brewer nebst Dixon und Blunt[1]) wiesen nach, daß die Klöster zu Heinrichs VIII Zeiten den Vorwurf nicht verdienten, welchen die landläufige Geschichtschreibung ihnen zu machen beliebte, und daß die Berichte der von Thomas Crumwell ausgesandten Klostervisitatoren von Unwahrheiten und Ungeheuerlichkeiten strotzten. Manche Ursachen, so schließt Brewer, wirkten zusammen, die Klöster zu keiner rechten Blüthe mehr kommen zu lassen, „aber das Verderben war nicht so schwarz und allgemein, wie der Parteigeist uns belehren möchte[2]).

Viel zu wenig wäre es, wollte man sagen, P. Gasquet sei zu denselben Resultaten gelangt. Freilich trifft das Ergebnis seiner Forschungen in einigen Punkten mit den Aufstellungen Brewers zusammen. Es ist indes zu beachten, daß letzterer nur einen kleinen Bruchtheil derjenigen Episoden behandelt, welche bei Gasquet als Gegenstand der Specialforschung zur Darstellung kommen; überdies hat dieser für seine Behauptungen eine Menge neuer durchschlagender Beweise erbracht, wodurch das Vorgehen gegen die Klöster in ein bisher unbekanntes Licht gestellt wird.

Wir haben gesagt, das Buch von Gasquet sei nach allseitigem Urtheil ein Geschichtswerk ersten Ranges. Die vollendete Form der Darstellung, die sorgfältige Ausnützung der Quellen und die höchst

---

Vorurtheil und Unwissenheit Glauben fanden, sind jetzt für immer abgethan". Ein anderer competenter Kritiker schreibt: Dieser erste Band hat ein für alle Mal dem großen alten Irrthum (the gread falsehood) ein Ende gemacht, der so lange Zeit schwer auf den Klöstern und der ganzen katholischen Kirche lastete, dem Irrthum nämlich, als seien die Klöster in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in England moralisch verkommen, und die Aufhebung derselben durch Heinrich VIII ein Segen für die Menschheit gewesen. Gladstone selbst, der diesen Irrthum öffentlich vertreten hatte, schrieb dem Verfasser, ihn beglückwünschend zu seinem Werke, ihm dankend für den Dienst, welchen er der historischen Wahrheit erwiesen, und ihm versprechend, daß er Anlaß nehmen werde, öffentlich seine Zustimmung zu den glänzenden Resultaten von Henry VIII and the English Monasteries auszusprechen.

[1]) *Brewer*, The reign of Henry VIII, from his accession to the death of Wolsey; reviewed and illustrated from original documents by the late J. S. Brewer. Edited by James Gairdner, 2 vols. London, Murray, 1884 (SA. aus: Letters and Papers of the Reign of Henry VIII); *J. H. Blunt*, The reformation of the Church of England 1514—1547. London, Oxford and Cambridge 1868, besonders S. 205 ff. 338 u. 415 ff.; *Dixon*, History of the Church of England vol. I. S. 321 ff. 342.
[2]) Brewer I 60. Vgl. Liter. Rundschau 1884, 499.

umsichtige Verwertung alles einschlägigen Materials, sowie die Reife, Unabhängigkeit und Objectivität des Urtheils stempeln es zu einem solchen. In letzterer Beziehung bemerkt der Verfasser auf S. XI: „Natürlich bewegen sich meine Sympathien in einer bestimmten Richtung, aber ich war sorgfältig bemüht, nie als Anwalt aufzutreten, weil das mich hindern würde, meinen Zweck zu erreichen. Denn ich bin überzeugt, daß Thatsachen durch sich selbst beredt genug sprechen". Wie die öffentliche Meinung in England den hohen Wert des Buches rückhaltlos anerkennt, so wurde ihm auch in Deutschland eine ehrenvolle Besprechung zutheil, als einem mit den Waffen der modernen Wissenschaft erbrachten Beweis von dem schweren Unrecht, das der grausame Tudor aus den schlimmsten Beweggründen und durch die denkbar unwürdigsten Creaturen einer großen Zahl harmloser und gottesfürchtiger Männer und Frauen zugefügt.

Bei der hohen Bedeutung des Gegenstandes dieser Publication halten wir es für angezeigt, den deutschen Lesern die darin bereits gewonnenen und als gesichert geltenden Resultate in einer kleinen Studie darzulegen, wobei wir uns erlauben, einige Punkte unter Beiziehung anderweitiger Hilfsmittel näher zu beleuchten, als es dem für Engländer schreibenden Verfasser nöthig geschienen.

2. Präcedenzfälle von Klosteraufhebungen in England. Die englischen Könige hatten seit dem Beginne der Normannenherrschaft, wie die Geschichte der hl. Erzbischöfe von Canterbury, Lanfrank, Anselm, Thomas Becket und Edmund zur Genüge beweist, die Freiheit der Kirche wenig geachtet[1]). Eduard I (1272 — 1307) ließ im Jahre 1294 während des Krieges mit Frankreich gegen 80 bis 100 Klöster mit „fremdländischen Insassen" (großentheils Cluniacensern) confiscieren und die Mönche vertreiben. Seine Nachfolger Eduard II (1307—1327) und besonders Eduard III (1327—1377) ließen die Verbannten wieder zurückkehren[2]). Als

[1]) Vgl. darüber das interessante Buch von *Albert du Boys*, L'Église et l'état en Angleterre depuis la conquête des Normans jusqu' à nos jours (Lyon et Paris 1887), besond. S. 415. Sodann *Crozals*, Lanfranc (Paris 1877); *L'Huillier*, Vie de St. Hugues (Solesmes 1888) S. 333 ff.; Revue des quest. hist. octobre 1884; avril 1887. Keine Bulle durfte verkündigt, kein Prov.-Concil oder irgendwelche Zusammenkunft von Prälaten im Lande gehalten werden ohne königliche Erlaubnis. [2]) *Dixon*, aaO. 321 ff.

Papst Clemens V 1312 den Orden der Tempelritter aufgehoben und die Güter den Hospitalitern zugesprochen hatte, verweigerte Eduard II die Ausführung des päpstlichen Decrets und ließ nach eilfjährigem Streite durch eine Parlamentsacte all diese „herrenlosen Güter“ dem „Geiste des Stifters entsprechend zu gottseligem Gebrauche“ der Krone als Eigenthum zuweisen[1]).

Eduard III hatte zwar im Anfang seiner Regierung die von seinen beiden Vorgängern aufgehobenen Klöster (the alien priories) zum großen Theil wieder hergestellt. Als er aber zum Kriege mit Frankreich Geld brauchte, legte er 1337 die Hand auf das Eigenthum der foreign houses und bedachte damit auch seine Adeligen. Erst beim Friedensschluß im Jahre 1361 wurden die Güter ihren rechtmäßigen Eigenthümern zum Theil zurückerstattet[2]). Auch von Richard II (1390 und 1394) werden Transactionen inbetreff der Klöster berichtet. Heinrich IV stellte 33 Klöster wieder her (1399), nahm aber 1402 einen Theil des Einkommens derselben für „seinen königlichen Haushalt“, während in seinem geheimen Rath und im Parlament auf Anstiften der Wycliffiten und Lollarden bereits Anträge auf Aufhebung der Klöster und Beschränkung des kirchlichen Besitzes überhaupt eingebracht wurden.

Im Jahre 1405 stellte in dem unter dem Namen the unlearned parliament berüchtigten socialistisch und wycliffitisch angehauchten Parlament der Vorsitzende den Antrag, der leeren Staatscasse durch Confiscation alles Kirchenguts eine reichlich fließende Quelle zu eröffnen. Nur das entschiedene Auftreten des Erzbischofs Arundel in der Versammlung und seine „demüthigen“ Vorstellungen beim Könige wandten die Gefahr ab[3]). Das hielt aber den König nicht ab, sich an den „vacanten Bisthümern und Abteien“ zu entschädigen. Heinrich V seit 1413 und sein Sohn Heinrich VI 1437 verwendeten mit päpstlicher Erlaubnis die Güter der nun aus politischen Gründen definitiv aufgehobenen Klöster mit französischen Mönchen, insbesondere der Cluniacenser- und einiger Carthäuserklöster, zur Dotierung von andern Klöstern, sowie von neu zu errichtenden Collegien in Eton, Winchester, Oxford, Cambridge, mit der

---

[1]) *Lingard,* History of Engl. III cap. 4 und Statutes of the Realm I 194. *Gasquet* p. 45. [2]) *Reyner* (Abt von Lampspringe † 1651), Apostolatus Benedictinus in Anglia (Douai 1626) Append. III 147. [3]) *Spelman,* History of Sacrilege (London 1853) p. 200; *Cobbet,* Parliament-History I 296.

Pflicht, die auswärtigen Eigenthümer „in hochherziger Weise schadlos zu halten". Heinrich VII erwirkte von Papst Innocenz VIII 1486 und Alexander VI (1494) Bullen, die ihn ermächtigten, mehrere Klöster, deren Insassen sehr reduciert waren, aufzuheben, um die Güter zur Errichtung von Collegien, Hospitälern oder „Kirchenchören" zu verwenden. Aehnliches geschah 1496 und 1507. Endlich im Jahre 1521 hob Heinrich VIII im Verein mit Wolsey das Nonnenkloster von Bromehall (Diöc. Salisbury) auf, wobei der König den Nonnen unordentlichen Lebenswandel vorwarf, ohne es beweisen zu können; sein Vorgehen suchte er dadurch zu beschönigen, daß er die Autorität des seligen Bischofs John Fisher, den er pro forma um Rath gefragt, in den Vordergrund stellte. Derselbe Bischof hatte im Jahre 1524 das Kloster von Heigham oder Lillechurch in der Nähe von Rochester aufgehoben, doch nur aus rechtlichen Gründen. Es lebten daselbst nur noch drei Nonnen; sie hatten keine Priorin mehr gewählt; auch lag ein öffentliches Aergernis vor, das eine derselben gegeben, und das nach kirchlichen Grundsätzen die Fortführung des conventualen Lebens unmöglich machte (vgl. Gasquet S. 65).

Indes alle diese Vorgänge sind nur ein unbedeutendes Vorspiel zu den Gewaltacten, welche der Cardinal Wolsey in Scene setzte [1]). Dieser hochfahrende und ehrgeizige Mann, 1509 noch Decan des Capitels von Lincoln, war von Heinrich VIII, auf den er einen täglich wachsenden Einfluß gewann, zum Erzbischof von York befördert worden. Damit nicht zufrieden, suchte er durch seine Agenten in Rom im Vereine mit Heinrichs Gesandten den Papst Leo X zu bewegen, ihn zum Cardinal zu ernennen. Am 24. December 1515 wurde er als Nachfolger des heiligmäßigen Erzbischofs Warham von Canterbury zum Reichskanzler von England ernannt, eine Würde, mit welcher er den Gipfel seiner ehrgeizigen Wünsche erreicht zu haben schien. Indes ließ er sich durch den englischen Gesandten beim h. Stuhl, Silvester de Gigliis, Bischof von Worcester, beim Papste die Würde eines Legaten und die Vollmacht erbitten, alle, auch die exemten Klöster mit höchster Jurisdiction visitieren zu

---

[1]) Zur Beurtheilung dieses sonderbaren Mannes vergleiche man auch das Werk des Redemptoristenpaters Bridgett, der auf Grund der State Papers den Cardinal Wolsey hart mitnimmt: Life of blessed John Fisher (London 1888) S. 141 144 145 178. Ferner den Artikel: „Card. Wolsey, der intellectuelle Urheber des Ehestreites Heinrichs VIII" in dieser Zeitschrift 7 (1883) 401, besonders 408 ff.

zu dürfen. Bestechung sollte den Weg bahnen; er übersandte dem englischen Geschäftsführer 10000 Dukaten propter liberalia. Aber Leo X ging nicht auf die Vorschläge ein; er sandte Campeggio als Legaten nach England (März 1518). Darüber aufgebracht ließ Wolsey in Rom erklären, der König protestiere gegen diese Ernennung und könne nicht dulden, daß ein Fremder so ausgedehnte Jurisdiction auf englischem Boden ausübe; er sei nur geneigt, Campeggio zu empfangen, falls dessen Mission sich darauf beschränkte, ihm Mittheilungen des Papstes über das beabsichtigte Kriegsunternehmen gegen die Türken zu überbringen, und falls Wolsey dagegen mit der Würde und den Vollmachten eines päpstlichen Legaten ausgestattet würde. Leo X, durch diese Drohung eingeschüchtert, gab nach; Wolsey wurde am 17. Mai 1518 neben Campeggio zum päpstlichen Legaten für England ernannt. Das genügte; denn Campeggio bei der Geschäftsführung in den Hintergrund zu drängen, war ihm ein Leichtes.

Bald ließ man am Hofe dem „Italiener" merken, daß man seiner gern los wäre. Wolseys Keckheit versuchte sich aufs neue am Papst, um die früher erbetenen Vollmachten zu erzwingen. Der Inhaber des Bischofssitzes von Bath und Wells wurde den Wünschen des Kanzlers entsprechend abgesetzt, und die Bulle, welche Wolsey zur Visitation der Klöster berechtigte, Ende 1518 ausgefertigt. Damit war in die Hand des englischen Kanzlers eine Macht gelegt, wie sie kaum jemals ein Kirchenfürst besessen hat. Sein fast unbegrenzter Einfluß auf Heinrich machte ihn zum weltlichen Gebieter und thatsächlichen Beherrscher von England; sein Amt als Legat nebst den vom Papste erpreßten Zusatzvollmachten gab ihm die höchste Autorität in allen kirchlichen Angelegenheiten des Reiches; so vereinte er das geistliche und weltliche Schwert in einer Hand, und war, wie ein Gesandter am englischen Hofe an seine Regierung schreibt, mächtiger als selbst der Papst und der König[1]).

Wolsey machte anfangs keinen schlimmen Gebrauch von seiner Vollmacht über die Klöster. Im Jahre 1519 (19. März) erließ er für die Augustiner-Regularkanoniker neue Statuten, welche, ohne daß Klagen über Lockerung der Disciplin bei ihnen laut geworden waren, die Principien des klösterlichen Lebens neu in Erinnerung brachten.

---

[1]) He is in very great repute, seven times more so than if he were pope. He is the person who rules both, the king and the entire kingdom. Calend. of St. P. II n. 763, bei Gasquet 68.

Der Cardinal fand bei den Mönchen und Nonnen der verschiedenen Orden keinen Widerstand, was als ein Zeichen gelten darf, daß dieselben der Disciplin keineswegs müde oder abhold waren. Nur die „Franciscaner von der Observanz", die in engster Verbindung mit ihren General-Oberen in Rom standen und auf ihre bisherige Observanz große Stücke hielten, zeigten sich seinem Eingreifen abhold[1]).

Im Jahre 1524 nahm das „autorisierte Vorgehen" Wolseys einen veränderten Charakter an. Nach Leos X Tode war sein ehrgeiziges Bestreben selbst auf den vacanten Stuhl Petri gerichtet; bei weltlichen und kirchlichen Würdenträgern wurde alles in Bewegung gesetzt, simonistische Mittel nicht ausgenommen, um dieses Ziel zu erreichen. Wie wenig muß Wolsey an den erhabenen Charakter und die heiligen Pflichten einer solchen Würde geglaubt haben! Seine Anstrengungen schlugen fehl. Sein Benehmen gegen den Nachfolger Leos X, Papst Clemens VII, zeigte sich darum nur um so hochfahrender und herrischer, als zuvor. Er drängte den Papst in fast drohendem Tone, die früheren von Leo X erhaltenen Vollmachten zu bestätigen. Als der Abt von St. Albans, einer der größten englischen Abteien, gestorben war und die Mönche zur Neuwahl schreiten wollten, ward letztere durch den König sistiert, damit Wolsey zu seinen Bisthümern auch noch die Einkünfte als Abt von St. Albans erhalte.

Der nächste Schritt des Kanzlers war, daß er vom Papste eine Bulle forderte, die ihm die Vollmacht einräume, nach Belieben einzelne Klöster in England zu unterdrücken. Mit den Revenuen beabsichtigte er, um sich das Ansehen eines großen Herrn und fürstlichen Stifters zu geben, in Oxford ein Colleg und anderswo Kirchen zu gründen. Es versteht sich von selbst, daß der Papst Clemens VII eine solche Bulle verweigerte; indes gab er dem Drängen Wolseys doch in soweit nach, daß er ihn zur Visitation der Klöster und später selbst dazu ermächtigte, zu Gunsten Oxfords einige dem Aussterben nahe Klöster aufzuheben, jedoch nur unter der Bedingung, daß die Stifte sowie der König ihre Zustimmung geben, und daß für die betreffenden Mönche, welche mit der größten Rücksicht und Schonung zu behandeln seien, in anderen Klöstern ein entsprechendes Unterkommen gefunden werde. Eine solche Maßregel brachte zwar viel Geld in Wolseys Hände, erweckte aber in mehreren südlichen

[1]) Cf. *Wilkins*, Concil. Britan. III 613.

Provinzen, namentlich in Kent und Sussex, im Volke einen wahren Sturm der Entrüstung. Erzbischof Warham von Canterbury schrieb wiederholt an den Kanzler, ihn bittend, von seinem vermeintlichen Rechte abstehen zu wollen; der Klerus und das Volk seien erbittert und ließen sich nicht überzeugen, daß es besser sei, in Oxford vierzig bis fünfzig Knaben mehr erzogen zu sehen, als in ihrer eigenen Provinz fünf oder sechs Ordenspriester zu besitzen. Es kam in der Folge zu förmlichen Aufständen. Die Mönche mehrerer Orden schickten Petitionen nach Rom, um Clemens VII um Zurücknahme der Bulle zu vermögen. Der Herzog von Suffolk, Thomas Morus und andere hochgestellte Männer machten Wolsey und dem König selbst Vorstellungen über die rücksichtslose Art, mit welcher die Beamten des Cardinals, insbesondere Allen und Thomas Crumwell (der später so berüchtigte) bei den Klosteraufhebungen vorgingen. Seien ja doch die Klöster, hieß es, „eine große Hilfe für das Volk", sie seien dem Volke theurer, als man sich vorgestellt; die Oberen ständen im Ruf tugendhafter Männer. Alles war vergebens. Die Agenten Wolseys eilten von Kloster zu Kloster und brachten selbst, wo kein Grund zur Unterdrückung sich finden ließ, durch Drohungen und falsche Berichte die Oberen der einzelnen Häuser dazu, durch große Geschenke die Säcularisation abzuwenden.

Das verhängnisvolle Beispiel, das der Cardinallegat gegeben, sollte, obgleich Heinrich VIII für den Augenblick sich in einem Brief an Wolsey sehr mißbilligend aussprach (1527), in der Folge seine Wirkung auf den habsüchtigen Tudor nicht verfehlen (Gasquet 91—94 [1]).

Im Frühling des Jahres 1527 bekam der König, man weiß, aus welchen Gründen, Scrupel über die Giltigkeit seiner Ehe [2]). Im Herbste desselben Jahres begannen die diesbezüglichen Verhandlungen mit dem Papste, der mit einigen Cardinälen im Castell St. Angelo eingeschlossen war (Plünderung Roms durch die Soldaten des Herzogs von Bourbon, Mai 1527). Wolsey benutzte die bedrängte Lage des letzteren, um ihm unter allerlei Versprechungen

[1]) Siehe die Auszüge aus den Actenstücken und die Citationen der Quellen bei Gasquet 83—84. [2]) In dem bereits citierten Artikel dieser Zeitschrift 7 (1883) 408 ff. wurde gezeigt, daß auch der Gedanke an eine Ehescheidung eben durch Wolsey dem König nahegelegt wurde, und daß gerade der Cardinal zuerst die Frage nach der Giltigkeit der bisherigen Ehe aufwarf.

unerhörte Vollmachten abzunötigen. Wenn man das Verlangte nicht gewähre, drohte Gardiner, der Agent des Kanzlers, würde man die kirchlichen Angelegenheiten in England ohne Papst ordnen; zugleich erbat er umfassende Vollmachten für den König Franz I von Frankreich. Alle Klöster sollten aufgehoben und wo es anging, an ihrer Stelle Kathedralen errichtet werden. Der Papst gestattete (14. Nov. 1528) vorderhand die Verwendung einiger Klöster, indem er genaue Berichterstattung über dieselben sowie über den Stand der übrigen Klöster forderte, bei welcher Gelegenheit die Agenten Wolseys in gewissenloser Weise die schwärzesten Verleumdungen vorzubringen wußten. Im folgenden Jahre erkrankte Clemens VII und es verbreitete sich das Gerücht von seinem Tode. Heinrich VIII versuchte aufs neue, Wolsey auf den päpstlichen Thron zu bringen. Am 7. Febr. 1529 erhielt der englische Gesandte in Rom Auftrag, kein Geld und keine Mittel zu sparen, um das erwünschte Ziel zu erreichen; ja, aus den Instructionen des Königs geht deutlich hervor, daß er mit dem Gedanken umging, wenn die Wahl nicht auf Wolsey fiele, letzteren als Gegenpapst aufzustellen und so ein Schisma herbei zu führen. Kaiser Karl V durchschaute den Plan und fügte darum dem Ausdruck seines Schmerzes über die Krankheit des Papstes die Worte bei: „Es ist Gefahr vorhanden, daß sein Tod ein Schisma in der Kirche zur Folge habe“ [1]).

Zur großen Enttäuschung Heinrichs und Wolseys erholte sich Clemens VII von seiner Krankheit. Es stellte sich heraus, daß der Agent des Kanzlers in den Bullen, welche Clemens VII im Jahre zuvor auf Drängen Wolseys ausgestellt, eigenmächtig die Zahl der angegebenen Klöster erweitert hatte. Wolsey forderte nun Ausdehnung seiner Vollmachten und die Weglassung des vom Papste zuvor in die Bulle gesetzten: de consensu quorum interest, um freie Hand zu bekommen. Der Papst willfahrte (4. Juni und 31. August 1529), doch mit der Erklärung, daß dem Wunsche des Königs gemäß zur Herstellung neuer Bisthümer und Kathedralen die Vollmacht, Klöster aufzuheben, zwar ertheilt werde, daß aber das Gewissen des Cardinallegaten, falls in der Ausführung irgend jemanden Unrecht geschehe, belastet werden solle.

Indes die Tage des so mächtigen Kanzlers und Cardinallegaten waren gezählt. Wolsey hatte nicht mehr Gelegenheit, von

---

[1]) Siehe die Belege hiefür bei Gasquet S. 105.

der erhaltenen Vollmacht Gebrauch zu machen. Unter den Beschwerden, welche im Hause der Lords gegen den Cardinal erhoben wurden — es waren 44 Artikel, von mehreren Lords und auch von Sir Thomas Morus unterzeichnet — bezogen sich fünf auf das rücksichtslose Vorgehen gegen die Klöster. Es heißt darin, der Kanzlerlegat habe durch unwahre Vorstellungen dem Papste zur Aufhebung von Ordenshäusern Vollmachten abgerungen, deren Grenzen er bei der Ausführung noch weit überschritten. In „schamloser Weise habe er über 30 Klöster unterdrückt und tugendhafte Männer aus ihrem Heim verjagt"; in den noch bestehenden Häusern habe er die Wahl der Aebte und Prioren mit so schweren Abgaben taxiert, daß die Klöster verarmt, weder Gastfreundschaft mehr üben, noch den Armen Almosen spenden könnten; dies sei der Grund, warum Bettler, Vagabunden und Diebe im Lande überhand nähmen, die früher durch die Ordensleute Arbeit oder Pflege erhalten hätten usw. (Gasquet, S. 106—109).

Man kann sich beim Anblick alles dessen der Ueberzeugung nicht verschließen, daß die Suprematie des Staates über die Kirche und die völlige Confiscation der Klöster, wie sie nachmals unter Thomas Crumwell zur Ausführung kam, größtentheils nur als die Frucht der traurigen Saat zu erachten ist, die Wolsey gesäet hatte[1]).

3. Die Franciscaner. In der Geschichte der Klosteraufhebungen kann die Controverse über die Hinrichtung der sog. heiligen Nonne oder Maid von Kent, Elisabeth Barton, nicht übergangen werden, weil vielfach behauptet wird, das Gebahren

---

[1]) So ungünstig das Bild erscheinen mag, das wir von Wolsey entworfen: der Cardinal entbehrte nicht seiner edlen Seiten. Die beste Lobrede auf ihn, sagt Lingard, liegt in dem Contrast zwischen Heinrichs Betragen vor und nach dem Sturze des Cardinals. Solange Wolsey in Gunst war, blieben des Königs Leidenschaften innerhalb gewisser Grenzen; in dem Augenblick, wo sein Einfluß aufhörte, durchbrachen sie alle Schranken. Vom Hofe verbannt und seiner Pfründen beraubt, verbrachte der Gestürzte seine letzten Tage in dem ihm noch verbliebenen Bisthum York. Jeden Sonn- und Feiertag begab er sich in eine oder die andere Dorfkirche und las die heilige Messe, worauf er unter die Dürftigen Almosen spendete. Wer ihn kennen lernte, selbst diejenigen, die ihn auf dem Gipfel seiner Macht gefürchtet und gehaßt, lobten den Mann, der sein Unglück so edelmüthig trug. Durch die Rachsucht seiner Feinde von seiner Höhe herabgestürzt, sollte er vor dem höchsten Gerichtshof erscheinen, um dort der Anklage wegen Hochverraths sich zu stellen. Auf der Reise dahin starb er im Kloster von Leicester im 60. Jahre (1530) mit allen Anzeichen reuiger Zerknirschung.

dieser Nonne und ihrer geistlichen Gefährten (einige Benedictiner, Franciscaner und Weltpriester) hätten den König zuerst gegen den Regularklerus aufgereizt. Neues Licht fiel bereits in das Dunkel, welches über dem Schicksal der armen Nonne lagert, durch die bekannten Veröffentlichungen der Calendars of State Papers und der Briefe Chapuys, eines Gesandten Kaiser Karls V am englischen Hofe. Andere bis jetzt völlig unbekannt gebliebene Documente aus Heinrichs VIII Zeit, welche zu Gunsten der schwer Verleumdeten sprechen, und wodurch die interessierten Aussagen der Gegenpartei entkräftet werden, hat P. Gasquet entdeckt.

Weil wir aber diesen Gegenstand bereits anderswo behandelt haben[1]), werden wir hier von einem näheren Eingehen darauf mit der Bemerkung Umgang nehmen, daß Gasquet das Resultat, zu welchem wir in der angezogenen Untersuchung gelangt waren, durch neue Beweismomente sicherstellt. So prüft er die angeblich falschen Prophezeiungen mit den von der geschäftigen Fama hinzugedichteten Umständen auf ihren wahren Gehalt und constatiert das Eintreffen des wirklich Vorhergesagten (I 110—139). Wenn der selige Bischof John Fisher berichtet (S. 139—140), die Nonne habe gesagt, falls Heinrich VIII nicht in sich gienge, würde er nach sieben Monaten nicht mehr König von England sein, so weist P. Gasquet nach, daß genau sieben Monate später die päpstliche Excommunicationsbulle den Ehebrecher von der Kirche ausschloß, womit ipso facto nach kirchlichem und speciell englischem Rechte die Verwirkung der Krone und Königswürde verbunden war[2]). Auch wird (S. 143 ff.) dargethan, warum der selige Thomas Morus, der zuerst von der Tugend und Heiligkeit der Nonne Zeugnis abgelegt hatte, später auf Grund falscher und verleumderischer Berichte über vorgebliches Geständnis, sich tadelnd über die fromme Jungfrau aussprach und leider dazu kam, sie für eine Heuchlerin zu halten; wie endlich ihre Freunde, selbst die Benedictiner von Canterbury, durch Vorstellungen und Pression aufs Parlament und ähnliche Mittel dazu gebracht wurden, sich gegen die unschuldige Nonne zu erklären.

Das im Januar 1534 eröffnete Parlament hatte vorzüglich über Maßregeln zu berathen, welche die Ausübung der päpstlichen

[1]) Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, 1887 S. 509 ff. [2]) Vgl. Ward im Dublin Review April 1877.

Jurisdiction und Autorität in England total vernichten sollten. Vor allem war Heinrich begierig nach dem Kirchengute, das er als sein Patrimonium zu betrachten geneigt schien[1]). Unter den Bestimmungen, welche dem König die oberste Kirchengewalt übertrugen, war auch die, daß die Krone nunmehr über die Klöster und religiösen Genossenschaften die volle Jurisdiction besitze, welche bisher der Papst geübt, daß sie folglich dieselben „visitieren" und über ihre Güter frei verfügen könne. Es wurde dabei besonders betont, daß kein Bischof oder Erzbischof noch irgend sonst jemand ohne Genehmigung des Königs in den Klöstern etwas anordnen, oder ihnen Beistand leisten dürfte — eine Exemption neuer, aber der schlimmsten Art!

Man hätte erwarten dürfen, daß im hohen Klerus, unter den Bischöfen namentlich, sich Männer fanden, die mit Wort und That für die Bedrohten eingestanden wären und das christliche Volk über die Ziele der Regierung, über die dem Glauben drohende Gefahr aufgeklärt hätten; indes herrschte selbst bei den Bestunterrichteten so große Unklarheit über die Prärogativen der Krone in kirchlichen Fragen, daß sogar gutgesinnte katholische Bischöfe sich vom König die Erlaubnis zur Ausübung ihrer rein kirchlichen Functionen geben ließen[2]). So war, als der königliche Befehl ergieng, öffentlich in den Kirchen gegen den Papst zu predigen, an keinen ernstlichen Widerstand mehr zu denken. Heinrichs Werkzeug, der allzeit geschmeidige Cranmer, schärfte das Gebot in „seiner Erzdiöcese" nachdrücklichst ein. Wie ernst die Regierung ihr Ziel verfolgte, erhellt aus dem Umstand, daß ein Benedictinermönch von St. Augustin in Canterbury, der sich über den „thörichten Erzbischof" Cranmer und „dessen neue Lehre" lustig machte, zum abschreckenden Beispiel für seine Mitbrüder ins Gefängnis wandern mußte. Manche Pfarrer ließen sich einschüchtern, obschon das Volk solche Predigten nicht anhören mochte.

---

[1]) Bericht des Gesandten Chapuys an Karl V vom 11. Febr. 1534, im Calend. of St. P. VII n. 171. [2]) Vgl. die oben S. 463 angegebenen Schriften von Albert du Boys, Crozals, L'Huillier, dann des ersteren Buch: Catherine d'Aragon et les origines du schisme Anglican, Paris 1880 und Revue des quest. hist. Oct. 1884, Aug. 1887. Auch unter Philipp II in Spanien, Ludwig XIV in Frankreich und den Bourbonen in Neapel übten heilige Priester und Bischöfe eine Deferenz gegen das Staatsoberhaupt, die uns jetzt bedenklich erscheinen müßte.

Indes waren die Prediger aus dem Ordensstande nicht so leicht zu Organen der königlichen Willkür und pseudobischöflichen Pastoral zu mißbrauchen. Als besonders beliebte Volksprediger galten in London die Franciscaner von der strengeren Observanz, die Observanten genannt. Mit großem Freimuth und standhafter Energie erklärten sie sich gegen Heinrichs Kirchenpolitik. Zwei derselben hatten bereits als „Mitverschworene der heiligen Nonne von Kent“ mit zwei Benedictinern und zwei Weltpriestern die Krone des Martyriums erlangt. Im ganzen existierten sechs Observantenklöster in England, unter denen das zu Greenwich (London) wegen seiner guten Disciplin und gesegneten Früchte im Predigtamt das höchste Ansehen genoß. Hier hatte die verstoßene Königin Katharina in besseren Tagen alltäglich dem Officium und der hl. Messe und häufig zur Nachtszeit den Metten beigewohnt, hier hatte sie sich in der Person des heiligmäßigen P. Forest einen erleuchteten Beichtvater gewählt.

In öffentlichen Disputationen und populären Predigten hielten die Mönche standhaft zur Fahne der Orthodoxie und nahmen insbesondere die Rechtmäßigkeit der ersten Ehe Heinrichs aufs entschiedenste in Schutz. Leider fanden sich unter ihnen Verräther, John Laurence und der Laienbruder Richard Lyst, der von allem, was daselbst vorging, Crumwell in Kenntnis setzte. Zwei der Mönche, Peto und Elstow, hatten sich vor dem königlichen Rathe zu verantworten und wurden mit Verbannung bestraft. Zwei andere, Payn und Cornelius, wurden von Crumwells Häschern aufgefangen, als sie eben von einem Besuche der rechtmäßigen Königin, ihrer Wohlthäterin, zurückkehrten. Sie wurden ins Gefängnis geworfen, aber da man ihnen kein Complott nachweisen konnte, bald wieder freigelassen. Unterdessen fuhren ihre Mitbrüder zu Greenwich fort, das Volk zu warnen und unter Hinweis auf das Beispiel der h. Märtyrer zum treuen Festhalten am Glauben, an der Römischen Kirche und dem Papste aufzufordern. Dafür büßten die Vorsteher des Klosters, P. Forest und P. Pecock im Gefängnis.

Um sich die Gesinnung aller Franciscanerobservanten im ganzen Lande zu sichern oder aber einen Anlaß zu ihrer Bestrafung bezw. Vertreibung zu finden, ernannte Heinrich trotz dem Proteste der letzteren den Dominicaner John Hilsey und den Augustiner-Eremit Georg Brown zu Provincialen und Visitatoren jener Klöster und belohnte sie später als gefügige Werkzeuge und treue Diener des Königs mit Bisthümern, indem er Hilsey zum Nach-

folger des seligen John Fisher auf dem Stuhle von Rochester, Brown zum Erzbischof von Dublin ernannte.

Die Visitatoren von Königs Gnaden erfüllten sofort ihre Mission in den genannten Klöstern, versammelten die Religiosen und geboten ihnen, auf Anerkennung Anna Boleyns als der rechtmäßigen Königin, sowie auf die königliche Suprematie den Eid zu leisten, Cranmer als Erzbischof anzuerkennen, im Sinne des Königs zu predigen und das Inventar alles beweglichen Klostergutes und der Kirchengeräthe zu überreichen. Schlechte Menschen, Abenteurer, abgefallene oder dem Abfalle nahe Priester, verkommene Studenten und gewissenlose Beamte fühlten, durch das Vorgehen der Regierung und die unruhigen Zeiten ermuthigt, alsbald auch den Beruf, auf eigene Autorität hin eine Klostervisitation anzustellen. Sie begaben sich in die wehrlosen Häuser verschiedener Orden, namentlich in Nonnenklöster, gaben vor, sie kämen im Auftrag der Regierung, um über das Schicksal des betreffenden Hauses zu berathen, die Gefahr könne nur durch große Geschenke an den König noch einmal abgewendet werden. Unter Drohungen wurden Geld und Gaben erpreßt, so daß für die Klöster aller Orden eine wahre Schreckensperiode begann. Die Staatsgewalt kümmerte sich so wenig darum, daß Crumwell bei Gelegenheit einer Criminaluntersuchung einem Verbrecher erklärte, wenn er beweisen könne, daß die Ordensleute Rebellen und Feinde des Reiches seien, so würde er sich dadurch des Königs Gnade erwerben. Damit waren der Erfindungskraft aller Bösewichte des Landes Thür und Thor geöffnet, und die Gewaltthaten gegen die Klöster kannten von nun an keine Grenzen. Fast Unglaubliches wird hierüber in authentisch verbürgten Urkunden berichtet[1]).

Hilsey meldet an Crumwell, daß er „vielen" Observanten den Eid abgenommen, und daß einige ihn nur mit Widerwillen geleistet. Zwei derselben, die das Volk durch Predigten über Papst und Ehescheidung erfolgreich im Glauben bestärkten, waren ihm entschlüpft. Lange verfolgt, wurden sie eingefangen und in den Tower gesperrt. Es ist nicht zu leugnen, daß einige Ordensleute aus Schwäche dem königlichen Willen sich beugten, doch die große Mehrheit stand fest. Das Volk applaudierte ihrer wackeren Haltung; ja als ein Prediger zu London im Sinne der neuen Lehre für Anna Boleyn als

[1]) ZB. aus der Abtei Croxton, in Calendar of St. Pap. VII n. 932 und Append. n. 17; Gasquet I 179.

Königin zum Gebet aufforderte, verließen alle Anwesenden voll Unwillen die Kirche[1]).

Mochten die Bemühungen der beiden Commissäre oder neuen Provinciale in den übrigen Franciscanerklöstern des Landes zuweilen Erfolg haben, in Greenwich blieben alle ihre Versuche vergeblich. Auf die Vorstellung, daß sie als nicht exempte Ordensleute dem Erzbischof und dem König Gehorsam schuldeten, erwiderten die wackeren Söhne des Patriarchen von Assisi: „Unsere Regel gibt uns den Papst und dessen Stellvertreter zu Obern; alle übrige geistliche und weltliche Obrigkeit erkennen wir nur soweit an, als Gottes Gesetz, die Autorität des Papstes und unsere Regel dadurch nicht beeinträchtigt werden". Die Folge war die Aufhebung aller (sechs oder sieben) Observantenklöster und die Verhaftung (bis August 1534) von ungefähr 200 ihrer Bewohner. Ihre confiscierten Häuser wurden den Augustinern zugewiesen[2]). Fünfzig der Gefangenen starben infolge der Entbehrungen im Kerker; eine beträchtliche Zahl wurde auf Verwendung angesehener Freunde bei Crumwell, der schließlich froh war, der Gefangenen los zu werden, etwa im Jahre 1537 heimlich nach Frankreich, Schottland und Irland entlassen; 32 weitere, zu zwei und zwei gebunden, in die Gefängnisse verschiedener Städte des Landes transportiert. Ihr ferneres Schicksal ist Gott bekannt[3]).

Der berühmteste unter diesen braven Männern, der selige Johann Forest, Guardian des Convents von Greenwich und rechtmäßiger Provincial, blieb mit wenigen Unterbrechungen vom Frühjahr 1534 bis zum Mai 1538 in Haft; doch war die Behandlung von Seiten der Aufseher eine rücksichtsvolle, so daß der seeleneifrige Priester außerhalb des Towers die hl. Messe lesen und

[1]) Johann Georg, ein Franciscaner von Cambridge, der sich der neuen Ordnung gefügt, erhielt von seiner Mutter das folgende Schreiben: „Welch ein Schmerz für mich, zu erfahren, daß mein Sohn zu den Ketzern übergeht! Du hattest mir mitgetheilt, du wollest mich diesen Sommer besuchen. Ich sage dir, wenn du dich nicht zuvor bekehrst, ist mir dein Besuch so erwünscht, wie den Schafen das hohe Wasser. Gottes Fluch und der meinige soll über dich kommen; keinen Pfennig sollst du von mir haben. Lieber vertheile ich all mein Gut unter die Armen, als daß ich es zum Unterhalte eines Ketzers hingebe". Gasquet I 185. [2]) Nach Sanders und *Thom. Bourchier*, Hist. eccles. de martyrio Fratrum Ord. div. Francisci, Paris 1586. [3]) Eingehender kann man sich über die Leiden einzelner dieser hl. Männer unterrichten bei Spillmann S. J., Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII (Freiburg 1887) S. 137—148.

Beicht hören konnte[1]). „Das schien ihn aber", wie der Pseudobischof Latimer von Worcester an Crumwell berichtet, „in seinem Widerstand gegen des Königs Willen nur zu bestärken". Um so mehr drängte die Entscheidung. Der hohe Rath, bestehend aus Crumwell, Cranmer und Latimer, fällte in feierlicher Sitzung das Urtheil, daß John Forest wegen hartnäckigen Festhaltens an der Häresie von der päpstlichen Vollgewalt und wegen Verweigerung des königlichen Supremateides am 22. Mai 1538 zu Smithfield des Feuertodes sterben solle[2]).

Am festgesetzten Tage wurden zu Smithfield zwei große Galgen errichtet, über welchen in Spottversen die Ursache der Todesstrafe geschrieben stand. Zwischen den Hauptbalken war eine aus Ketten geflochtene Hängematte an riesigen Ringen; darunter der Scheiterhaufen, zu dem man besonders das Holz einer großen Statue des hl. David (Bischof von Menevia im 6. Jahrhundert, Patron von Wales und Stifter oder Restaurator der Abtei Glastonbury) mit sacrilegischem Spott verwendet hatte. Es erschienen zur bestimmten Stunde der Mayor von London, Richard Gresham, mit seinen Sheriffs; sodann der Herzog von Norfolk und der von Suffolk, der Lord Admiral und der Lord Siegelbewahrer Crumwell, nebst vielen Parlamentsmitgliedern und zahlreichem Volke; endlich auch Latimer, dem es oblag zu predigen, um einen letzten Versuch zur „Bekehrung" Forests zu machen. Allein alle seine Beredsamkeit scheiterte an der Beharrlichkeit des heiligen Mannes, welcher erklärte, wenn auch ein Engel vom Himmel käme und ein anderes Evangelium predigte, als dasjenige, welches er als Kind gelernt hätte, werde er ihm keinen Glauben schenken; und sollte man auch alle seine Glieder insgesammt oder einzeln in Stücke reißen oder verbrennen, so werde er doch mit Gottes Gnade sich von seiner Ueberzeugung, seinem Glaubensbekenntnis und seinen Gelübden nicht abbringen lassen. Jeder Aufschub erschien nutzlos. Ketten umschlangen den Glaubenshelden in der Mitte des Körpers und unter den Armen. So über den Flammen gehalten, wurde er lebendig gebraten. In den fürchterlichen Schmerzen und Krämpfen der Agonie suchte der Schwergeprüfte sich an die Leiter zu klammern, um seinen Körper ein wenig der Glut zu entziehen. Die herzlosen Zuschauer und

---

[1]) Brit. Museum, Cotton MS. Cleop. E IV f. 130; bei Gasquet I 193—194. [2]) Für eine ausführlichere Darstellung verweisen wir auf Gasquet I 198 ff. und Spillmann 141 ff.

der Chronist Hall glaubten darin ein Zeichen seiner Schuld zu erkennen.[1]) Die Thoren!

4. Die Carthäuser. Obschon die in gänzlicher Abgeschiedenheit von der Welt lebenden Söhne des hl. Bruno in der Carthause zu London nicht wie die in der Seelsorge wirkenden und mit der Welt häufiger in Verkehr tretenden Franciscaner, an der Opposition gegen Heinrichs Ehescheidung activen Antheil nahmen, so begann Crumwell doch schon während seines Conflictes mit den Franciscanern auch gegen die Carthäuser mit Strenge vorzugehen. Der Ruf ihrer persönlichen Heiligkeit und ihre bekannte treue Anhänglichkeit an den hl. Stuhl, dann insbesondere das Gerücht, der Prior der Londoner Carthause, P. John Houghton, ermahne insgeheim die Seinigen und alle bei ihm Beichtenden, treu im alten Glauben zu verharren und am päpstlichen Supremat festzuhalten, war genug, um sie beim König und seinem Minister in ein verdächtiges Licht zu stellen[2]).

Im April 1534 erschienen zwei königliche Commissäre Lee und Bedyll im Kloster und forderten von allen Mönchen an Eides statt die Unterzeichnung eines Schriftstückes, worin die Giltigkeit der neuen Ehe Heinrichs und die Successionsfähigkeit der Kinder von Anna Boleyn festgestellt war. Auf die Weigerung hin erfolgte die Verhaftung des Priors Johann Houghton und des Procurators Humphrey Middlemore. Sie hatten einen Monat lang im Tower geschmachtet, als sie den Besuch zweier anglicanischer Prälaten, des Bischofs Stokesley von London und des Erzbischofs Lee von York erhielten. Diesen gelang es, die beiden Dulder soweit zu überzeugen, die Zustimmung zur Successionsfähigkeit der königlichen Kinder sei keine Gewissensfrage und sei auch das Opfer des Lebens nicht wert, so daß sie sich dem Wunsche des Königs fügten und dann entlassen wurden. Houghton erklärte zwar, daß er zufolge göttlicher Offenbarung voraussähe, auch so würde er auf die Dauer der Ver-

[1]) *Hall,* Chronicle or the union of the two noble et illustr. families of Lancaster et York (Heinrich VIII 1542 gewidmet), 2. Ausg. (London, Berthelethe 1548) fol. 233; *Froude,* History of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth (Lond. 1858) III 296; Gasquet I 200. [2]) Das folgende nach *Chauncey,* Commentariolus de vitae ratione et martyrio 18 Carthusianorum, Gandavi 1608; es ist die vom Prior Havensis zu Gent bearbeitete Historia aliquot nostri saeculi Martyrum, Moguntiae 1550 des Moriz Chauncey, welcher unter den mit dem Leben Davongekommenen. Vgl. Spillmann S. 60 ff.

folgung nicht entgehen, worauf man dann im Kloster beschloß, dem königlichen Ansinnen nicht zu willfahren. Als indes die Commissäre in Begleitung des Lordmayors und seiner Beamten zurückkehrten und im Weigerungsfalle alle Mönche der Carthause einzukerkern drohten, leisteten diese insgesammt den Eid. Am 29. Mai 1534 schwuren der Prior Houghton, der Procurator Middlemore und noch zwölf Mönche; acht Tage später, am 6. Juni, der Rest der Communität; doch fügten sie sämmtlich die Clausel bei: so weit es erlaubt ist.[1]).

Von dieser Stunde an war der Friede aus der Carthäuserfamilie gewichen. Es fanden sich einige unter ihnen, die froh waren, nunmehr das Joch der Disciplin abzuschütteln. Einer aus ihnen ward sogar zum Verräther und wandte sich an Crumwell mit der Versicherung seiner Treue gegen den König, um Befreiung und königliche Gnadenerweise bittend, wie solche ja auch einem seiner Mitbrüder gewährt worden seien, nämlich John Norton, der jetzt ein Canonicat besitze.

Der Prior der Brigittinermönche des Sionsklosters ward von Crumwell ausersehen, die Carthäuser zu voller Unterwerfung zu bringen. Bei ihm mußten dieselben einzeln oder zu zweien sich belehren lassen. Sechs, darunter Mauritius Chauncey und John Foxe folgten seinen Rathschlägen und ließen sich dazu bestimmen, „es in der Frage bezüglich des Bischofs von Rom mit dem König zu halten“.

Unterdessen kam das Jahr 1535 heran, das am 15. Januar dem König durch Parlamentsbeschluß den so lange begehrten Titel: Oberhaupt oder Papst der englischen Kirche, und damit unbegrenzte Vollmacht über kirchliche Personen und Güter, zugleich aber auch absolute Gewalt zur Unterdrückung bürgerlicher Freiheiten und zur Steuereintreibung und Erpressung von Abgaben bringen sollte. Mit neuer Energie wurde jetzt gegen die Klöster vorgegangen. Obschon ein Theil der Carthäusermönche schwach geworden, hielt doch die große Mehrheit standhaft zur katholischen Kirche und zum Papste. Der Prior ermahnte seine Untergebenen zur Ausdauer im Leiden und zur Reinigung ihres Gewissens, damit der Herr sie jederzeit bereit finde. Es folgte eine rührende Scene: Alle baten einander kniefällig um Vergebung ihrer gegenseitigen

---

[1]) Chauncey aaO.; Froude, II 347; Gasquet I 210 und daselbst Rymer XIV 491; Cal. of St. P. VII n. 728.

Beleidigungen und Fehler. Bald darauf kamen die Prioren der Carthäuser von Beauvale in Nottinghamshire (Robert Laurence) und von Axholm in Lincolnshire (Augustin Webster), um mit John Houghton bei Crumwell Milderung ihres Loses und Gnade für ihre Häuser zu erbitten. Doch statt ihnen Audienz zu gewähren, ließ der Minister sie festnehmen und in dem Tower verwahren. P. Richard Reynolds, ein Brigittinermönch vom Sionskloster, der ungeachtet der „Königstreue“ seines obgenannten Priors fest zum Papste hielt, ward ihr Genosse daselbst.

Aufgefordert, sich über die Autorität des Königs in kirchlichen Dingen zu erklären, verweigerten alle vier die Anerkennung des königlichen Supremats. Der Gerichtshof, der über sie berathen sollte, trug Bedenken, sie zu verurtheilen, bis Crumwell wüthend in den Gerichtssaal stürzte und die Richter bedrohte, falls sie nicht sofort das Verdict erließen. Nunmehr erkannten sie die vier Mönche des Hochverrathes schuldig, schämten sich aber doch, wie der Chronist sagt, ihres eigenen Urtheils[1]).

In der Zeit, welche zwischen der Verkündigung und der Vollstreckung des Todesurtheils lag, waren die Regierungscommissäre thätig, die in der Carthause weilenden treugebliebenen Mönche zum Abfall zu bewegen; doch ohne Erfolg.

Am 4. Mai wurden die drei Prioren und der Brigittiner P. Reynolds, sowie John Hale, Vicar von Isleworth, ein Weltpriester, zu Tyburn bei London hingerichtet. Die Execution fand unter großem Schaugepränge statt. Die höchsten Beamten des Reiches, die Herzoge von Richmond und Norfolk, ja fast der ganze königliche Hofstaat wohnten dem Schauspiele bei. Darunter bemerkte man auch fünf Ritter mit geschlossenem Visier, in deren einem man, wie der Gesandte Kaiser Karls berichtete, den König selber vermuthete, da demselben von den vier übrigen auffallend viel Ehre erwiesen wurde. Die Martyrer starben mit Worten des Dankes gegen Gott für die Gnade, um seines Namens und der katholischen Wahrheit willen leiden zu dürfen; sie erklärten, dem König in allen erlaubten Dingen gehorchen, vor allem aber Gott fürchten und gehorsame Kinder der Kirche bleiben zu wollen. Die Körper der Glaubenshelden wurden geviertheilt, der Arm Houghtons als blutiges Zeichen und abschreckendes Beispiel für seine Mitbrüder über dem Eingangsthor der Carthause aufgehängt[2]).

---

[1]) British Mus. Arund. MS. 152 fol. 308. [2]) Froude II 359; Gasquet I 224.

Gleich darauf wurden drei andere Carthäuser, Humphrey Middlemore, William Exmew und Sebastian Newdigate eingekerkert, mit Ketten und Blöcken gefesselt und furchtbar gefoltert, dann vor Gericht gestellt, verurtheilt und aufs neue gefoltert, bis der Tod durch Henkershand sie am 19. Juni 1535 zu Tyburn von ihren Leiden erlöste.

Während der folgenden zwei Jahre blieb die Carthäuserfamilie von dem Gefängnis verschont; man hoffte, sie bei sorgfältiger Ueberwachung in ihrem eigenen Hause, durch gütliche Ueberredung und eventuell durch strenge Behandlung und mannigfache Entbehrungen mürbe zu machen. Leider nicht ohne Erfolg, indem zwei Mönche, Nikolaus Rawlins und William Trafford, ihr Gewissen verleugnend, auf die Seite des Königs traten. Trafford wurde dafür zum Prior der Carthause ernannt, die er später mit allen ihren Gütern dem Könige abtrat. Die übrigen Mönche erkannten jedoch die Jurisdiction dieses Priors von Königs Gnaden nicht an, und so war denn von jetzt ab, wie der Geschichtschreiber bemerkt, jeder Carthäuser zu London sein eigener Prior[1]).

Doch weder Güte noch Härte gelangten zum Ziel. Der Geist der altchristlichen Martyrer lebte in der Mehrzahl dieser Mönche, so daß der König und sein Minister, wollten sie nicht selber sich als besiegt erklären, sich genöthigt sahen, zum äußersten zu schreiten. Fünf bis sechs Commissäre nahmen Wohnung im Kloster, um die Mönche mit Zureden zu bestürmen, sie auf jedem Schritt zu überwachen, vom Verkehr mit einander und mit der Außenwelt abzuschneiden und ihnen zu bestimmten Zeiten häretische Prädicanten zuzuführen. Gute Bücher wurden den Mönchen entzogen und ihnen dafür ketzerische gereicht, die sie indes zurückwiesen. Vier der standhaftesten Bekenner wurden eines Sonntags mit Gewalt nach St. Paul geschleppt, um daselbst eine Predigt gegen den Papst anzuhören, als aber alles nichts fruchtete, in eine Carthause des nördlichen England geschickt, deren Bewohner als königstreue Mönche und Anhänger der Cranmer'schen Kirche galten. Von den noch übrigen versetzte man acht in den Convent der Brigittiner von Sion, wo sich ja ein Prior fand, auf dessen Loyalität und Eifer für die neue Kirche Crumwell große Stücke hielt. So hoffte man Herr der Gewissen zu werden.

Ein Jahr später, am 18. Mai 1537, begaben sich die königlichen Commissäre aufs neue zur Carthause und beriefen die noch

[1]) Gasquet I 232.

immer zahlreichen Mönche ins Capitel. Der uns schon bekannte Prior Trafford und zwanzig seiner Mitbrüder leisteten jetzt den verlangten Eid. Nur noch zehn weigerten sich standhaft, drei Priester, ein Diakon und sechs Laienbrüder; sie mußten im Kerker Leiden erdulden, die kaum zu beschreiben sind. Eine hochherzige edle Frau, Margaretha Clement, erhielt von dem Wärter Erlaubnis, die armen Gefangenen heimlich besuchen, trösten und verpflegen zu dürfen. Als Milchmädchen verkleidet, wußte sie sich Einlaß zu verschaffen und sah zu ihrem Schrecken die frommen Männer derart gefesselt, abgezehrt und hilflos, daß sie mit eigener Hand ihnen die Nahrung in den Mund geben mußte. So gelang es ihr, das Leben der Glaubenshelden einige Tage zu verlängern.

Als der König kurze Zeit darauf sich erkundigte, ob die störrischen Mönche noch nicht dem Hungertode erlegen seien, und da er von ihrer Standhaftigkeit hörte, befahl er, strenge Wache zu halten und niemanden den Zutritt zu ihnen zu gestatten. Aber auch jetzt fand die edle Frau noch Mittel, den Martyrern beizustehen. Sie erstieg des Nachts das Dach des Gefängnisses, entfernte Ziegel und Bedeckung über dem betreffenden Raume und ließ dann an einem Strick einen Korb mit Speisen so nahe als möglich an den Mund der hilflos gefesselten Männer hinab, damit dieselben ohne allzu große Mühe sich sättigen könnten [1]). Das konnte natürlich nicht dauern und so erlagen neun der frommen Dulder innerhalb drei Wochen ihren Leiden. Der zehnte, Bruder William Horne, schmachtete noch Jahre lang in Schmutz und Elend dahin und wurde Mittwoch 4. August 1540 zu Tyburn hingerichtet. Von den vieren, die, wie oben gemeldet, ins nördliche England geschickt worden waren, erhielten zwei, John Rochester und Jakob Walwercke, die Palme des Martyriums, und zwar in York, wo sie, durch den Herzog von Norfolk zum Tode verurtheilt, bald darauf hingerichtet wurden.

So blieben von den achtundvierzig ehemaligen Bewohnern der Londoner Carthause noch zwanzig mit ihrem Prior übrig; sie lieferten ihr Haus und all ihre Habe dem Könige aus und wurden dafür mit Pensionen und Gnadengehältern belohnt, doch nicht so reichlich, als sie erwartet hatten; im November 1539 wurden sie aus ihrem Heim ausgewiesen. Einer von ihnen war Moritz Chauncey, der aufs Festland floh, nach Mainz kam und sein Leben lang für den Fehltritt strenge

[1]) Cf. *Morris*, Troubles of our catholic forefathers, 1. series p. 27—28; Gasquet I 237.

Buße that; er schrieb daselbst die Geschichte des Martyriums seiner glücklicheren Mitbrüder und bekannte ohne Scheu seine eigene Schuld. Kirche und Klostergebäude wurden 1542 von Heinrich VIII zwei Kaufleuten überlassen und Chauncey berichtet mit Schaudern von der Entweihung der h. Stätten und dem Greuel der Verwüstung am heiligen Orte, wo man den geweihten Altar selbst zum Würfelspiel mißbrauchte.

5. Die Klostervisitationen 1535—1536[1]). Wir sind mit unserem Berichte über die Carthäuser den Ereignissen vorausgeeilt. In demselben Jahre, in welchem die ersten Carthäuser und ihre Genossen ihr Zeugnis für die Kirche mit ihrem Blute besiegelten, starben auch die zwei großen Bekenner John Fisher, Bischof von Rochester und der Kanzler Thomas Morus des glorreichen Martertodes. Das Unglück schien jetzt von allen Seiten über England hereinzubrechen. Die Beziehungen zu den auswärtigen Mächten waren gespannt. Daheim war das Volk unruhig und entmuthigt. Seit Menschengedenken hatte man keinen so schlechten Sommer erlebt. Es regnete seit Mai fast ohne Unterbrechung; das Volk sah hierin Gottes Strafe für Heinrichs Uebelthaten und die Hinrichtung heiliger Männer. Die Kornernte schlug fast gänzlich fehl; das Elend war so groß, daß die Pächter der königlichen wie privaten Ländereien ihren Pacht nicht zu zahlen vermochten[2]).

Crumwell sah wohl ein, daß strenges Eintreiben der neuen Steuern und hohen Abgaben das Volk noch mehr erbittern und zur Empörung aufreizen müsse. Allerlei Krankheiten verschlimmerten noch die kritische Lage; aus Furcht vor der Pest wurde das Parlament, statt im Herbste, erst zum Frühling des folgenden Jahres berufen. Dazu fanden sich die königlichen und die Staatsbörsen infolge von Verschwendung, Unterschleif und elender Verwaltung bis auf den Boden geleert. Die Beamten blieben ohne Gehalt; die unglückliche Königin Katharina mußte darben. Heinrich begab sich nach Winchester, um daselbst den Herbst zuzubringen; die verzweifelte Lage des Hofes und der Finanzen spornte ihn hier, einen ernstlichen Versuch zu wagen, seine leeren Cassen mit den Schätzen der Kirche

---

[1]) Man vergleiche hiezu außer Gasquet auch Spillmanns oben citierte Schrift S. 115 ff. Auf S. 124 Anm. 3 kündet der Verfasser das Erscheinen des „hervorragenden Quellenwerks" von P. Gasquet als nahe bevorstehend an. [2]) *Friedmann*, Anna Boleyn II 120; Gasquet I 245.

zu füllen. Kostbare Gefäße und Wertgegenstände der Kathedrale mußten ihm als „Geschenk" überlassen werden. Der Appetit kam, wie das Sprichwort sagt, mit dem Essen.

Es reifte in dem Gewaltherrscher der Plan, den er früher schon einmal zur Discussion gestellt, aber wegen John Fishers energischem Widerstand nicht zur Durchführung gebracht hatte, nämlich die „kleineren Abteien" und ihr Vermögen dem Könige zuzusprechen. Sind die kleineren einmal verschlungen, hatte der selige Bischof gesagt, so werden die größeren nachfolgen müssen.

Heinrich und Crumwell hatten bei dem Entschluß, einen entscheidenden Schlag gegen die Klöster zu führen, einen doppelten Zweck im Auge[1]): 1. Das „Papalsystem" oder die römisch-katholische Kirche auf Britanniens Boden in ihren festesten Burgen zu zerstören[2]); 2. sich selber die Schätze anzueignen, womit die Frömmigkeit der Gläubigen während neun bis zehn Jahrhunderten die Klöster und deren Kirchen bereichert hatte.

Um die Mitte des Jahres 1534 reisten die geschäftigen Commissäre der Regierung durch ganz England, um den Ordensleuten den Suprematseid abzuverlangen. Da das Parlament bis jetzt noch keine bestimmte Form vorgeschrieben — die bekannte stammt aus dem folgenden Jahre — so verfaßte Crumwell eine solche, mit der Berechnung, die Klöster würden sie verwerfen und so selber Anlaß zu ihrer Auflösung bieten. Doch er täuschte sich. Wie die Carthäuser den Eid geleistet hatten und doch nachher als Martyrer für den Glauben starben, so glaubten nun fast alle Ordensleute in England, den ihnen vorgelegten Eid, über dessen Tragweite jetzt kein Urtheil mehr möglich ist, mit ihrem Gewissen vereinigen zu können und schwuren.

Um dies zu verstehen und nicht voreilig eine solche Handlung als Charakterschwäche zu taxieren oder Männer des Abfalls vom Glauben zu zeihen, die in ihrem Lebenswandel unbescholten waren und in ihren Tagen als erleuchtete Diener Gottes galten, muß man die Zeitverhältnisse und die damalige Stimmung der Geister wohl in Erwägung ziehen. Es mag heute leicht sein, über alle die Geistlichen und Laien von England, Fisher, More und Forest aus-

---

1) To overthrow the papal system in his strongholds. 2) Lord Herbert (Henry VIII p. 395) sagt: They (the monasteries) were looked upon as a body of reserve for the pope, and always ready to appear in his quarrels; bei Gasquet I 247.

genommen, den Stab zu brechen; denn eine 300jährige Discussion hat manche Schwierigkeit geklärt. Und doch setzt man sich dabei der Gefahr eines ungerechten Urtheils aus. Eben im Jahre 1534 beurtheilte man selbst in Rom unter den höchsten kirchlichen Würdenträgern noch vielfach das Vorgehen Heinrichs mit großer Milde und fand darin nicht, was heute klar zu Tage liegt[1]). Ja wir werden weiter unten sehen, daß Papst Paul III nahe daran war, Heinrich wegen der Cardinalserhebung John Fishers um Entschuldigung zu bitten, 1536[2]). Und, wie man in England glauben konnte, katholisch zu bleiben und, ohne seinem Glauben etwas zu vergeben, den Eid mit Vorbehalt leisten zu dürfen, geht aus folgendem hervor. Unter den Staatspapieren im Britischen Museum zu London findet sich eine Rede, gehalten im Jahre 1539 von einem anglicanischen Bischofe im Auftrage Cranmers zur Rechtfertigung der Hinrichtung mehrerer Aebte und Mönche des Benedictinerordens. Darin wird offen gesagt, daß der Eid, welchen die Aebte im Jahre 1534 und die seligen Carthäuser Houghton und seine Genossen unbeschadet ihres Heiles leisten zu können geglaubt hatten, gar nichts zu bedeuten habe. Denn sie hätten denselben nicht dahin verstanden, daß dem Könige damit die Rechte des Papstes übertragen würden, sondern daß sie, Aebte und Mönche, auch betreffs kirchlicher Fragen und Interessen in jenen Stücken Gehorsam leisten würden, in welchen er als Schutzherr und oberster Aufseher der zeitlichen Kirchenvermögensangelegenheiten (in the temporal, not spiritual Church) von jeher, mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung des Papstes, Hoheitsrechte ausgeübt habe. Darum seien sie trotz jenes Eides Rebellen gegen den König, Diener des Papstes verblieben[3]).

In wie hohem Grade die englischen Könige schon seit Jahrhunderten per fas et nefas die Kirche ihre Gewalt fühlen ließen, hat Albert du Boys in dem bereits angezogenen Werke nachgewiesen. Cardinal Manning selbst, der hierin gewiß als competenteste Autorität gelten muß, hat vor einem Jahre in einem interessanten Aufsatz gezeigt, daß man den Glaubenshelden des

[1]) Vgl. Dittrich, Leben des Card. Contarini (Braunsberg 1885) S. 427 428 432. [2]) *Gairdner*, Letters and papers foreign and domestic. Calendar. X 977, und die unten zu nennenden Berichte der Gesandten Casale, Chapuys und Ambrogio aus Rom, London und Paris, bei Gasquet II 12—15. [3]) Gasquet II 333; R. O. State Papers, Domit. 1539, IV 207.



16. Jahrhunderts Unrecht thue, wenn man ihnen so ohne weiteres die Leistung des ersten Suprematseides zum Vorwurf mache[1]). Es sei dieser Eid, hebt der erleuchtete Kirchenfürst hervor, ein Act, dessen Bedeutung in unserer Zeit zwar klar vor Augen liege, dessen unkirchliche, unkatholische Spitze aber in der ersten Zeit der Verfolgung unter Heinrich VIII noch nicht erkannt war. Verschiedene Schismen, die gleichzeitige Existenz mehrerer Päpste während einer Reihe von Jahrzehnten in den zwei voraufgegangenen Jahrhunderten und manches andere, was eine reformatio in capite et membris erheischte, hatte die Köpfe selbst der angesehensten Theologen, wie Peter d'Ailly und Johannes Gerson (de auferibilitate Papae) in einer Weise verwirrt, daß man sich nicht wundern darf, wenn englische Priester und Ordensleute die Tragweite einer den Rechten des Papstes präjudicierlichen Erklärung nicht erkannten, oder dieselbe, sei es mit, sei es ohne Vorbehalt, unterschreiben zu können glaubten. Bekannte doch der vortrefflich unterrichtete, feingebildete, selige Martyrer Thomas Morus, daß er früher geglaubt, man könne ein guter Katholik sein und doch dafür halten, daß der Papst seine Gewalt und Autorität nicht jure divino, sondern nur jure humano besitze; und wie er sieben Jahre lang studiert habe, bis er sich darüber klar geworden und zur rechten Einsicht gelangt sei[2]).

Ueberhaupt ist die Frage nach der Erlaubtheit gewisser politischer Eide eine der schwierigsten in der ganzen Theologie. Um nicht von den Controversen der neuesten Zeit in Belgien, Deutschland und Italien zu reden, erinnern wir nur, daß gerade über den englischen Suprematseid noch zu Bossuets Zeiten die Theologen sehr getheilter Ansicht waren[3]). Und gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, als die Verfolgung, welche unter der französischen Schreckensherrschaft gewüthet hatte, unter dem Directorium bedeutend nachließ und ein neuer Eid vorgeschrieben wurde, glaubten die Bischöfe Frankreichs (Lefranc de Pompignan), denselben ohne Vorbehalt beschwören und ihrem Klerus die Leistung desselben gestatten zu können, während Bischöfe und Klerus von Belgien (Card. Frankenberg) denselben verwarfen[4]).

---

[1]) Dublin Review 1888, besonders S. 245. [2]) AaO.; Gasquet II 334. [3]) Vgl. *Bouquillon*, Theol. moral. (Bruges 1880) II 398—409: de juramentis publicis et speciatim de juram. Anglicanis. [4]) Vgl. darüber unsern Aufsatz: Neue Literatur über die zweite Schreckensherrschaft in Frankreich, in den „Histor.-polit. Blättern" 1887 II 47 ff.

Sobald Crumwell und sein Gebieter sahen, daß ihr Plan, auf Grund der Eidesverweigerung alle Klöster des Landes mit einem Schlage aufheben zu können, verfehlt war, suchten sie ihr Ziel stufenweise zu erreichen. Vorerst wurde allen Religiosen durch die Commissäre, welche persönlich vorsprachen, bekannt gegeben, daß jeder Ordensmann und jede Ordensfrau, welche irgend eine Beschwerde gegen ihre Vorgesetzten oder Gleichgestellten zu erheben wünschten, sich jederzeit frei an Crumwell wenden könnten; die Kosten sollten aus dem Klostergute bestritten werden und die Verwalter des letzteren strengstens verpflichtet sein, jedwede diesbezüglich an sie gerichtete Forderung genau zu erfüllen. Es liegt auf der Hand, daß diese und einige ähnliche Verordnungen darauf hinzielten, die Disciplin in den Klöstern zu untergraben, Ungehorsam und Rebellion zu begünstigen, die unzufriedenen und ihres Berufes überdrüssig gewordenen Subjecte zur Angeberei aufzustacheln. Auf Grund irgendwelcher berechtigter oder unberechtigter Anklage wegen Mangel an „Staatstreue", oder wegen wirklicher und vermeintlicher Uebelstände konnte der Minister dann die Unterdrückung eines solchen Klosters verfügen und dessen Vermögen zu Gunsten des Königs oder der Staatscasse einstecken.

So zogen denn im Herbste 1535 von neuem fünf Commissäre durch das Land, saubere Gesellen, die ihren üblen Ruf durch Meineid, Blutschande, Kirchenraub und Unterschleif noch in ein helleres Licht stellen sollten. Ihre Namen sind: Dr. Legh und Dr. Layton, zwei abgefallene Priester; Audeley, Dr. London und Ap Rice. Ihre Instructionen umfaßten 86 Punkte, worüber sie sich zu informieren, und 25 Anordnungen oder Befehle (injunctions), welche sie zu intimieren hatten. Die Interpretation dieser Punkte war ihnen selber anheimgestellt. Was für Befehle sie auszuführen hatten, mag man aus den folgenden zwei entnehmen: 1) Alle Ordensleute unter 24 Jahren, sowie die älteren, welche ihre Profeß im Alter von noch nicht 20 Jahren abgelegt hatten, mußten sofort entlassen werden. 2) Die zurückbleibenden hatten von jetzt ab „strenge Clausur" zu beobachten, d. h., sie durften sich nicht mehr über den Bereich ihres Hauses und Gartens hinauswagen. Wächter, oder besser Gefängniswärter, wurden aufgestellt, um die Einhaltung dieser Vorschriften mit Gewalt durchzuführen.

Das Britische Museum bewahrt noch heute eine solche Instruction[1]), aus der wir zB. folgendes entnehmen. Sobald die Visita-

[1]) Nach Spillmann 115 ff.

toren ein Kloster betraten, hatten sie alle Mitglieder desselben im Capitelsaale zu versammeln und jeden einzelnen Mönch zuerst über seine Treue gegen Heinrich VIII zu befragen. Hierauf mußten alle eidlich dem Könige und der Königin Anna und den Kindern Annas Treue geloben, und versprechen, solches dem Volke zu predigen und zu lehren. Alsdann wurde das Suprematsstatut von neuem in den Hauptpunkten eingeschärft. Zwar wurde, wie das folgende zeigt, implicite ein neuer Suprematseid gefordert, ist aber in vier Fünfteln der Klöster nicht geleistet worden, wie sich unten zeigen wird, mögen die „Berichte" diesbezüglich auch das Gegentheil behaupten. Auch nach der Predigtweise sollten die Visitatoren sich erkundigen und die geschriebenen Predigten genau prüfen, ob auch die h. Schrift im rechten Sinne angeführt, gelesen und erklärt werde. Indes, die Hauptsache der Visitation blieb die genaue Angabe von Hab und Gut, beweglichem und unbeweglichem Besitz, Werthgegenständen, Kirchengeräthen u. dgl., wobei man sich eidlich verpflichtete, nichts ohne Genehmigung der Regierung zu veräußern oder zu entwerten und die von den Commissären mündlich oder schriftlich getroffenen Anordnungen aufs genaueste zu befolgen.

Die zum Theil noch erhaltenen authentischen Berichte der Commissäre an Crumwell[1]) lassen deutlich erkennen, in welch rücksichtsloser, roher und grausamer Weise dieselben sich ihres Auftrages entledigten. Daß diese gewissenlosen Visitatoren selbst vor Vergewaltigung, Entehrung, Verführung der Nonnen nicht zurückschreckten, muß unsere Darstellung am füglichsten verschweigen. Andeutungen der schlimmsten Art werden sattsam von den Historikern gegeben[2]).

Obgleich nun manche Ordensleute und Klosterobere sich von der Gewalt einschüchtern ließen, so bestanden doch die meisten die harte Probe. Einer der Commissäre, Layton, berichtet an Crumwell, daß gerade die schwarzen Mönche (die Benedictiner) fast an allen Orten eine ganz teuflische Sorte seien, bei denen er nichts auszurichten vermöge und von denen Gott alle Gnade der Bekehrung zurückgezogen habe[3]). Kam es indessen vor, daß einer sich beschwerte,

---

[1]) Vgl. Gasquet I 260 ff. [2]) Vgl. ebd. 265—68, dann u. a. den Protestanten Blunt, The Reformation of the Church of England (London 1855) I[6] 316. [3]) In all other places whereat I come, specially the black sort of devilish monks . . past amendement. . God hath withdrawn His grace from them. Calendar of St. P. IX n. 632; Gasquet I 270.

so wurde er sofort von allen Gelübden dispensiert. Noch mehr. Der Gesandte Karls V, Chapuys, schreibt im September 1535 an seinen kaiserlichen Herrn (Cal. of St. P. IX n. 357): „Der König will allen Religiosen jeglichen Ordens die Freiheit geben, ihr Ordensgewand abzulegen und zu heirathen; widrigenfalls müssen sie äußerst dürftig in den alten Häusern leben. Den Rest der Revenuen will er selber einziehen und noch Schlimmeres steht bevor".

Daß in einigen Klöstern lockere Mönche und Nonnen die Gelegenheit benützten, wird niemand Wunder nehmen. Allein das waren Ausnahmen[1]). Die Regel war: geschlossener Widerstand aller, der Oberen wie der Untergebenen. Die Unzufriedenen wurden dann zumeist vom Minister zu Oberen der betreffenden Häuser und zu Verwaltern des Klostergutes ernannt, was nur ein Mittelweg zur Verabfolgung desselben an die Regierungscasse sein sollte. Alle Klöster aber hatten insgesammt schwere Abgaben zu entrichten, wollten sie für jetzt dem Lose der gänzlichen Aufhebung noch einmal entgehen[2]).

6. Die Unterdrückung der „kleineren Klöster". Zu Anfang des Jahres 1536 starb die unglückliche Königin Katharina. Es herrschte der Glaube, sie sei vergiftet worden, und zwar, wenn nicht auf Veranlassung, doch mit Vorwissen der Anna Boleyn; so berichtet wenigstens der öfters angeführte Geschäftsträger des Kaisers. Doch sollte die Buhlerin sich nicht lange Zeit ihrer mächtigen Stellung erfreuen. Denn hatte sie bereits Heinrichs Zuneigung eingebüßt, so arbeitete dessen erster Minister Crumwell, sei es aus privatem, sei es aus politischem Interesse, heimlich mit allen Mitteln daran, sie vollends zu stürzen. Kaum vier Monate, nachdem das Grab sich über der verblichenen Königin Katharina geschlossen, wanderte ihre Rivalin schon nach Towerhill, um ihr Haupt daselbst auf den Block zu legen.

Mittlerweile bereiteten Heinrich und seine Agenten den ersten Collectivangriff auf die Klöster vor. Derselbe sollte sich auf eine Parlamentsacte stützen. Crumwell hatte sich von den Klostercommissären eine Menge Berichte (reports, comperts, comperta) über den Stand der Klöster vorlegen lassen. Daß dieselben für den Geschichtsforscher keinen Wert haben, erhellt schon aus der bisherigen Darstellung. Ueberdies mangelt ihnen genügende Orts-,

---

[1]) Nähere Angaben mit Ziffern belegt siehe unten. [2]) Gasquet I 279—283.

Personen- und Sachkenntnis, während ihr ganzer Charakter den Stempel gemeiner Verleumdung an sich trägt. So schreibt einer der Agenten: „Wir hoffen (!), in den Klöstern der südlichen Provinzen großes Verderbnis zu finden"; und in dem Berichte über die nördlichen Provinzen heißt es: „Alles, wie im Süden; wir setzen voraus (!), daß in dem Kloster zu York alles ebenso schlecht und womöglich noch schlimmer ist". Dann folgt eine detaillierte Beschreibung haarsträubender Immoralität[1]).

Zum Glück verrathen aber die sauberen Agenten nur zu deutlich, daß sie gar keine regelrechte Untersuchung angestellt, sondern nur niedergeschrieben haben, was nach ihrem Dafürhalten ihrem Auftraggeber lieb und willkommen sein mußte. So berichtet derselbe Layton, daß er innerhalb vierzehn Tagen acht Provinzen oder Grafschaften durchwandert und darin achtundachtzig Klöster visitiert habe! Man bedenke, daß es damals keine Eisenbahnen gab und daß überdies nach dem Wortlaute der Instruction in jedem Kloster alle Religiosen einzeln im Capitelsaale vernommen und über 86 Punkte befragt werden, und daß 25 Ordonnanzen eingeschärft und ein genaues Inventar des Klostergutes angefertigt werden mußte! Wer so etwas in zwei Wochen bei 88 auf acht englische Grafschaften vertheilten Klöstern zu Stande bringt, muß Wunder wirken können. Der Berichterstatter hat also direct gelogen, oder aber die Mehrzahl dieser Klöster blos von außen angesehen und dann niedergeschrieben, was er entweder selbst erfunden oder durch Klatsch erfahren hat. Doch, was störte das einen Crumwell?

Die Berichte der Visitatoren wurden nun, so will es die zünftige Geschichtschreibung in England, in ein „schwarzes Buch" gefaßt und dem Parlamente vorgelegt, und damit sollen die englischen Klöster des bis dahin genossenen guten Rufes auf Grund authentischer Actenstücke für immer beraubt worden sein. Die Acten und Protokolle oder Sitzungsberichte des Parlamentes von 1536 wurden drei und ein halb Jahrhunderte lang als Beweis dafür angerufen, daß die Klöster in England unter Heinrich VIII wegen des abscheulichen Lebens ihrer Bewohner alles Recht auf Schutz gegen königliche Willkür und selbst gegen Tyrannei und Beraubung gänzlich verwirkt hätten. Auf die Vorlegung des „schwarzen Buches" hin soll ein Schrei der Entrüstung durchs

---

[1]) Briefe Laytons an Crumwell vom 13. Jan. 1536, bei Gasquet I 287 ff.

ganze Parlament gegangen sein; es sei durch genaue Angabe von Thatsachen amtlich erwiesen worden, daß zwei Drittel der englischen Ordensleute der Trunksucht, Simonie und abscheulichen unsittlichen Lastern ergeben gewesen wären, und nur ein Drittheil derselben, nämlich die Inwohner der großen, stark bevölkerten Abteien, ein ehrbares Leben geführt hätten[1]). Es dauerte indes kein Jahr, so waren auch diese „allesammt verrottet, physisch und moralisch verkommen".

Gasquet weist nun nach, daß alle englischen Geschichtschreiber vom 16. bis 19. Jahrhundert, die darüber Mittheilung machen, sammt und sonders diese Fabeln und Verleumdungen gut- oder böswillig von einander abgeschrieben haben, daß aber keiner aus ihnen die authentischen Documente zur Hand genommen und geprüft hat; dafür hat man um so eifriger in Schulbüchern der Jugend von frühesten Jahren an durch allerhand Schaudermären von Unzucht, heimlichem Mord und allerlei Gräuelthaten einen heillosen Schrecken und Abscheu vor allem Mönchswesen beigebracht. Daß zwei Drittel der Ordensleute ein schlechtes Leben führten, ist in „Acten", die dem Parlament vorgelegen oder vorliegen konnten und mußten, mit keiner Silbe erwähnt; ebensowenig hat das Parlament erklärt, ein Drittheil, nämlich die größeren Abteien, haben noch ein reguläres und ehrbares Leben geführt. Prüfen wir den ganzen Vorgang dieser Parlamentsverhandlungen etwas näher und eingehender.

Das Parlament, welches über die Klöster bestimmen und deren Eigenthum der Krone zuerkennen sollte — zu dem Zwecke war es fast ausschließlich versammelt worden — ging erstlich nicht aus freier Wahl des Volkes hervor, sondern der König ernannte persönlich die Mitglieder, welchen er darin Sitz und Stimme zu geben für gut befand. Proteste von seiten der Städte und Landbezirke gegen eine solche Tyranneiwillkür wurden einfach ignoriert; und wer sich dem Willen des Usurpators oder Crumwells widersetzte, mußte nach Newgate oder Marchalsea ins Gefängnis wandern. In Fällen aber, wo eine Wahl zum Parlament absolut nicht zu umgehen war, ernannte die Krone eine Reihe von Wahlcommissären, die ihre Interessen zu wahren verstanden. Fiel auch dann noch die Wahl nicht nach Crumwells Sinne aus, so wurde dieselbe annulliert. Auf diese Weise kam ein Parlament zustande, das fast nur als eine Versammlung von ergebenen Creaturen

---

[1]) Gasquet I 298 ff.

Heinrichs und Crumwells anzusehen ist. Wollte jemand sich erkühnen, im Sitzungssaale seine eigene Herzensmeinung über die Pläne des Königs frei vorzubringen, so wurde ihm ohne weiteres befohlen, zu Hause zu bleiben[1]).

Beim Oberhause lag die Sache nicht so einfach, da dasselbe nicht durch Wahl oder Ernennung von seiten des Königs ergänzt wurde. Abgesehen von den wenigen noch der Kirche treu gebliebenen weltlichen Lords hatten darin eine Anzahl Bischöfe und mehr als zwanzig Aebte Sitz und Stimme. Es war vorauszusehen, daß die geistlichen Pairs, wenn auch in der Minderzahl, doch großen Einfluß üben konnten. Freilich hatte Heinrich auf den meisten Bischofsstühlen seine gehorsamen Diener installiert, und diejenigen, welche Miene machten, für die Rechte der Klöster einzutreten, wurden durch königliches Handschreiben und durch Crumwells Boten aufgefordert, London zu verlassen und sich in ihre Diöcesen zu begeben[2]). Was die Aebte betrifft, so schreibt der kaiserliche Gesandte Chapuys schon im November 1535, drei bis vier Monate vor Eröffnung des Parlamentes, daß der König ein Decret vorbereitet habe, welches alle Aebte von diesem für die Unterdrückung der Klöster berufenen Parlamente gänzlich ausschließe[3]). So wäre denn ein Parlament entstanden, dessen Mitglieder sowohl im Hause der Lords wie in dem der Gemeinen dem König vollständig zu Willen, ja bereit waren, „sich vor jedem Hauche seines launenhaften Temperamentes zu beugen"[4]). Und unter diesen Lords saßen nicht nur Emporkömmlinge, wie Russell, sondern Träger der höchsten aristokratischen Namen, wie die von Norfolk, Arundel, Shrewsbury, Suffolk, Fitzwald. Es war ihnen ja von Heinrich in Aussicht gestellt, „falls sie sich gut hielten", einen hervorragenden Antheil an dem geraubten Kirchengute zu erhalten. Das half über manche Bedenken hinweg[5]). Wir werden sehen, daß sie so „gut gesinnt" waren, daß der König ihrer förmlichen Abstimmung entrathen und in diesem „Ausnahms- und Nothfalle" sich mit der Zustimmung des Hauses der Gemeinen begnügen konnte.

---

[1]) Zum Belege hiefür vgl. die im Brit. Museum zu London aufbewahrten und von Gasquet zu seiner Darstellung benützten Acten; gedruckte und ungedruckte Quellen I 292 ff. und 295 ff. [2]) Brit. Mus. Arundel MS. 152 fol. 312. [3]) R. O. Crumwell Corresp. XX 30. [4]) Both houses yielded to every mandate of Henry's imperial will; they bent with every breath of his capricious humour. *Hallam*, Constitutional History of England I 51. [5]) Statutes of Henry VIII pag 4; bei Gasquet 298.

Die „Bill zur Aufhebung der kleineren Klöster“ wurde, ein höchst seltener Fall, vom Könige persönlich am Quatembersamstag, 11. März 1536, auf den Tisch des Unterhauses gelegt. Er wollte damit die höchste Autorität der Krone und das Gewicht seiner Person in die Wagschale legen, um sich so den gewünschten Erfolg zu sichern. „Doch“, fügte er gnädig bei, „er wolle nicht, daß man aus Rücksicht auf seine Person die Sache günstig beurtheile, sondern nur im Interesse des öffentlichen Wohls. Er werde demnach am folgenden Mittwoch, 15. März, wieder vor ihnen erscheinen, um ihre Ansicht zu hören“. Da es aber trotzdem mit den Berathungen nicht recht vorwärts gehen wollte, indem man über die Zulässigkeit der Maßregel — Unterdrückung aller Klöster, deren jährliches Einkommen weniger als 200 Pfund Sterling betrug — doch große Bedenken hegte, so ließ Heinrich die Parlamentsmitglieder insgesammt vor sich bescheiden, und mit zornigen Blicken sich rechts und links wendend, redete er sie also an: „Ich höre, daß mein Gesetzesvorschlag auf Schwierigkeiten stößt; aber ich will, daß er durchgehe; wo nicht, so will ich eure Köpfe haben“. Das half. Die Bill wurde Gesetz[1]). Diese eine Abstimmung genügte.

Was war der Inhalt der Bill? Das Parlament beschloß, daß in Erwägung des Berichtes über den Zustand der Klöster es als gottgefälliges Werk zu betrachten sei, wenn der König jedes Kloster, dessen jährliches Einkommen nicht 200 Pfund erreiche oder das bei höherem Einkommen von weniger als zwölf Religiosen bewohnt sei, einfach aufhebe und die Güter zu einem besseren Zwecke nach seinem Gutdünken verwende. Weder ein schriftlicher Bericht über den Stand der Klöster noch das sog. „schwarze Buch“ wurden im Parlamente verlesen oder auch nur vorgelegt, sondern man begnügte sich mit der mündlich abgegebenen Erklärung des Königs, daß die kleineren Klöster unwürdig seien, fortzuexistieren, sowohl wegen ihrer schlechten Verwaltung, als auch wegen des liederlichen Lebens der Mönche und Nonnen. Das „schwarze Buch“ wird überhaupt nachweislich von den ältesten und besten Historikern in die Zeit der Königin Elisabeth versetzt. Es enthielt nach ihnen Vorschläge für den besten Modus einer gänzlichen Aufhebung der Abteien. Keineswegs stützt es sich auf Documente, Berichte der Visitatoren usw., sondern ist eine anonyme undatierte Zusammenfassung dessen, was bereits geschehen sei und

[1]) *Spelman*, History of sacrilege, neue Ausg. London 1853 pag. 206.

noch zu geschehen habe. Aber die wirklichen Berichte der Visitatoren, authentische Actenstücke, die in letzter Zeit wieder entdeckt wurden, sind darin nicht benützt. Der Verfasser des geheimnisvollen Buches hat eben nach Hörensagen berichtet, und so theilt er dann, ohne es zu beweisen, mit, daß höchstens ein Drittel der englischen Ordensleute sich ehrbar betrügen; zwei Drittel dagegen führten ein scheußliches, von Mord ihrer Mitbrüder, Erwürgung kleiner Kinder, unnatürlicher Unzucht, Actenfälschung und derartigen Greueln beflecktes Leben. Leider ist das Buch selbst, wenn es überhaupt je existierte, verloren gegangen; die obigen Angaben sind den alten Geschichtschreibern, die daraus zu schöpfen vorgaben, entnommen. Daß es nicht mehr existiert, ist zu bedauern; die Historiker von Fach geben vor, es sei zur Zeit Marias der Katholischen und der Restauration durch Cardinal Pole vernichtet worden. Indes muß noch bewiesen werden, daß es überhaupt vor der Regierung der Königin Maria schon existierte, zumal ja die ältesten Angaben sein Erscheinen in die Zeit Elisabeths versetzen[1]). Selbst anerkannt gutgesinnte und katholische Historiker, wie Lingard, haben sich diesbezüglich von der protestantischen Geschichtsforschung täuschen lassen; und so erklärt es sich, daß gute Katholiken und selbst Priester unserer Tage in Betreff der Klöster jener Zeit ganz absonderliche Ansichten hegen und lieber die Frage nach der Schuld derselben auf sich beruhen lassen, als sich der Gefahr auszusetzen, eine vernarbte Wunde der Kirche von neuem aufzureißen[2]).

Ein „schwarzes Buch" oder authentische schriftliche Berichte (comperta, reports) der Visitatoren haben dem Parlamente, das über die Klöster zu bestimmen hatte, nie vorgelegen; die Erzählung von dem „Schrei der Entrüstung" ist eine schlecht ersonnene Fabel. Wonach das Parlament zu erkennen und worauf es sich bei seiner Beschlußfassung allein zu stützen hatte, das war die mündliche Erklärung des Königs, daß die Klöster wegen ihrer Schlechtigkeit eine Züchtigung verdienten. Dabei gab das Parlament sein Mißtrauen in die Worte des Königs deutlich zu erkennen, da erst heftige Drohungen es zur Raison brachten. Das Parlament faßte seinen Beschluß nur, da die Sache, wie es in den spärlichen Mittheilungen darüber heißt, sich nach Aussage des Königs so und so verhalte usw.[3]).

Einer der Chronisten, Hall, meldet sodann, die Aebte der großen Klöster hätten im Hause der Lords mit für die Aufhebung

---

[1]) Vgl. die Quellencitate bei Gasquet 305. [2]) Vgl. *Lingard*, History of England VI³ 298. [3]) Gasquet 307.

der kleinen Klöster gestimmt, da sie gehofft, auf diese Weise das verhängnisvolle Los von ihren eigenen Häusern abzuhalten, und die Pairs, darunter auch anglicanische Bischöfe, hätten ihnen zugerufen, auch an sie werde die Reihe kommen; die kleinen Klöster seien nur Dornen, die man ausreißen müsse, die großen Abteien alte, faule Eichbäume, die gleichfalls fortgeschafft werden müßten[1]). Allein das ist eine willkürliche Behauptung, um nicht zu sagen, ein schlecht erfundenes Märchen. Denn nach Ausweis aller bis jetzt bekannten Documente kamen die Aebte gar nicht in die Lage, darüber ihre Stimme abzugeben, da die Bill weder den geistlichen noch weltlichen Pairs vorgelegt wurde, ja, so viel sich constatieren läßt, nie ins Oberhaus kam[2]).

Um so mehr gaben Heinrich und Crumwell sich Mühe, die öffentliche Meinung aufzuklären. Sie sandten Prediger in die Kirchen der Hauptstädte und auf die öffentlichen Plätze und Versammlungslocale, um in gewandter Rede das Volk von der Nützlichkeit und Nothwendigkeit der getroffenen Maßregeln zu überzeugen. Dieselben mußten besonders die unordentliche Lebensweise der Mönche betonen, ihren Hörern den Glauben an die wirkliche Verkommenheit derselben beizubringen und ihre Ausrottung als ein gottgefälliges Werk darzustellen suchen. Zu dem Zwecke mußten einige derselben in theatralischer Weise die Bösewichte nachahmen, denen dann einer, als König verkleidet, sich nahte, um ihnen die Köpfe abzuschlagen[3]). Ein anderes Mal waren es der Papst und die Cardinäle, die in effigie vom König ins Wasser geworfen wurden. An solchen Komödien ergötzten sich dann das Volk und der König selbst[4]).

Besondere Reden wurden bei der St. Paulskirche gehalten, wobei die Geistlichkeit der ganzen Stadt assistieren mußte; man forderte die Anwesenden sodann auf, auch ihre Familien und Dienerschaft über das Vernommene zu unterrichten. So wurde das Evangelium und der neue Glaube unter das Volk gebracht. Nicht nur öffentliche, sondern auch private Meinungsäußerungen, die nicht ganz mit dem von der Regierung vorgeschriebenen Glauben und den von

---

[1]) *Hall*, Union or Chronicle vgl. oben, ed. 1548 S. 227 d. [2]) Gasquet I 313 ff. Vgl. das oben aus Chapuys Mitgetheilte über die Ausschließung der Aebte. [3]) *Blunt*, The reformation of the Church of England 273 Anmerk. [4]) Vgl. den Bericht des französischen Gesandten Marillac bei *Kaulek*, Inventaire analytique des archives du Ministère des affaires étrangères n. 123 v. 21. Juni 1539.

ihr gewünschten Ansichten über Klerus und Mönche übereinstimmten, wurden strenge geahndet[1]).

Um dem Volke die noch sehr unpopuläre Maßregelung der Klöster annehmbar zu machen, ließ Cranmer im Auftrag seines Herrn behaupten, daß die Bürger nun für lange Zeit keine Steuern mehr zu zahlen brauchten, da die Klosterschätze für alles aufkämen. Das konnte freilich seine Wirkung nicht verfehlen.

7. Die Comperta monastica. Der Bericht über die Klöster und Anklagen gegen die Ordensleute. Es ist kaum nöthig, zu bemerken, daß es überaus leicht ist, ein Institut oder Ordensfamilien böswillig zu verleumden, während es für den Vertheidiger seine großen Schwierigkeiten hat, selbst die erfundenen Anklagen, besonders im Volke, schlagend zu widerlegen. Um wie viel mehr müssen Verleumdungen, die schon vor 350 Jahren ausgestreut und festgehalten worden, Anklang finden, zumal die meisten authentischen Documente, welche die wahre Sachlage enthüllen könnten, verschwunden sind. Zudem ist die officielle Anklage, welche der König Heinrich VIII mündlich vor dem Parlamente gegen die Klöster erhoben, die declaratio, entweder niemals schriftlich fixiert oder aber bald nachher vernichtet worden. Denn seit den Tagen der Berathung über die Bill selbst wird sie nirgends mehr erwähnt. Und doch bildete sie die formelle Grundlage der Parlamentsbeschlüsse. Da die declaratio nun aber auf den Berichten, Acten, Protokollen oder comperta der Agenten und Visitatoren basieren mußte, welche ja von Heinrich und Crumwell eben zu dem Zwecke ausgesandt waren, ihnen Material für Anklagen gegen die Klöster zu liefern, so ist die Untersuchung der Briefe und officiellen Berichte dieser Agenten oder Visitatoren der einzige Weg, die Anklage kennen zu lernen. Als die vier Hauptberichterstatter und Ankläger erscheinen die Namen Layton, Legh, Ap Rice und London.

Im Britischen Museum finden sich nun glücklicher Weise noch die Originaldocumente. Erstlich eine große Anzahl von Briefen, welche die genannten Männer auf ihren Visitationsreisen an Crumwell und Andere geschrieben haben, über ihre Thätigkeit Rechenschaft ablegend und verschiedene Mittheilungen machend. Ein Theil dieser Briefe ist durch den Druck veröffentlicht[2]); viele andere bisher

---

[1]) Beispiele bei Gasquet 316 317 ff. [2]) Camden Society, The Suppression of Monasteries.

unbekannte im Staatsarchiv zu London, sind von P. Gasquet ans Tageslicht gezogen; außerdem existiert ein Band Comperta, ein ausführlicher Bericht, der auf Grund der eingelaufenen Briefe und anderer schriftlicher und mündlicher Angaben der Agenten von einem derselben, Johann Ap Rice, für Crumwell ausgefertigt und durch Abschriften zum Gebrauche für seine Beamten, bezw. für den König, vervielfältigt wurde. Das Original liegt im Staatsarchiv zu London; zwei Abschriften besitzt das Britische Museum und wurden dieselben seit dem Erscheinen der ersten Auflage von Gasquets Buch im Calendar of Letters and Papers X n. 364 veröffentlicht. Außerdem finden sich noch einige Collectivberichte [1]) der Visitatoren über die Klöster einiger Provinzen und Grafschaften. In einem derselben [2]) erklären sie rundweg, daß sie in einigen größeren Abteien absolut nichts ausrichten und nichts erfahren könnten; denn die Oberen „als rechte Pharisäer" und alle ihre Mönche ständen so fest zusammen und verweigerten derart jegliche Auskunft, daß sie, die königlichen Visitatoren, nur auf Vermuthung hin sagen könnten, was sich daselbst finde oder erwarten lasse. Auch müßte man ja alles in so großer Eile abmachen; es wäre daher wohl gut, später wiederum eine Commission in diese Klöster zu schicken, ad melius informandum, und dieser mehr Zeit und Muße zur Visitation und zur Berichterstattung zu geben. Dieses naive Bekenntnis ist charakteristisch zur Beurtheilung des Wertes all jener Berichte. Ein anderes Mal heißt es: „Wir setzen voraus, daß in der Abtei zu York manches Schlechte sich findet; das werde ich dann als wahr bezeugen, um euch aus der Verlegenheit zu helfen" [3]). Was für Leute diese Berichterstatter gewesen, sagt ein Protestant [4]), indem er bemerkt, daß sie mit großer Breite und Ausführlichkeit bei der Beschreibung von Obscönitäten sich aufhalten, in deren Betrachtung oder Erwägung sie mit wahrer Lust zu schwelgen schienen.

Daß die Visitatoren in einigen Klöstern Mönche oder Nonnen antrafen, die mit ihrem Stande unzufrieden und sittlich verkommen waren und andere anklagten, soll nicht bestritten werden. Indes gaben sich die Agenten bei ihrer Gier nach solchem Klatsch nicht die Mühe, die Wahrheit, wie ihre Briefe klar zeigen, durch Zeugen-

---

[1]) Bei Gasquet I 327—329. [2]) Calendar IX n. 808. [3]) *Wright*, Suppression of the Monasteries, 97; Gasquet 330. [4]) *Gairdner*, Calendar X pref. 13.

verhör gründlich zu erforschen[1]); sie wären bei der Schnelligkeit, womit sie sich ihrer Aufgabe zu entledigen hatten, dazu auch gar nicht im Stande gewesen.

Aber zugegeben, daß sich schwere Uebelstände vorfanden, von denen ja kein Institut, selbst die vom hl. Geiste geleitete Kirche Gottes, solange sie in den gebrechlichen Menschen auf Erden wandelt, frei ist, so zeigt doch der ganze Tenor der Briefe und Berichte, daß die Mönchsorden als Corporation durchaus nicht das Brandmal verdienten, das man ihnen aufgedrückt; daß die Anklagen vielmehr schwarze Verleumdungen waren oder im günstigsten Falle Uebertreibungen wirklicher Fehler, die von der Phantasie dieser sittenlosen Menschen, als welche sich die Berichterstatter zu erkennen geben, drastisch ausgestattet wurden. Auch das ist nicht zu übersehen, daß die Aebte und Mönche der meisten Häuser gar nichts mit den Visitatoren zu thun haben wollten, nicht nur jegliche Auskunft über ihr Leben und den Stand ihres Vermögens rundweg verweigerten, sondern selbst vor Männern, wie die Agenten, sich über Anklagen zu entschuldigen oder zu rechtfertigen, unter ihrer Würde hielten.

Daß die Uebelstände nicht so allgemein und so groß waren, wie behauptet wurde, geht auch daraus hervor, daß die Visitatoren mit ungewöhnlich großer Freude als etwas nicht Alltägliches zuweilen berichteten, sie hätten da oder dort einen Mönch gefunden, der dem König und seinem Minister zu Willen sei und ihm so oder so viel Geld sofort zu senden verspreche, wenn man ihn zum Abt oder Oberen dieser oder jener Abtei mache[2]).

Endlich ist noch hervorzuheben, daß die Visitatoren in ihren Briefen und Comperta keinen Unterschied zwischen den großen Klöstern oder Abteien und den kleineren machen, sondern alle in einen Topf werfen und als gleich verkommen schildern. Der König aber, der im Parlamente, nach Aussage der Geschichtschreiber[3]), sich auf den Visitationsbericht seiner Agenten stützte, sagte, daß nur die kleineren Klöster durch schlechtes Leben ihre Existenzberechtigung verwirkt hätten, während in den größeren die Ordensregel und christliche Sitte gut beobachtet würde. Er und der schlaue Crumwell fürchteten wahrscheinlich, wenn sie sofort auch gegen die beim Volke als Wallfahrtsorte oder Wohlthätigkeitsanstalten so sehr beliebten

[1]) Gasqet I 330 ff. [2]) Calendar X n. 424; Gasquet I 337.
[3]) Bale und Andere bei Gasquet 338.

und mit der Geschichte Englands so innig verwachsenen großen und altehrwürdigen Abteien (Glastonbury, Reading, St. Alban, Edmundsbury, St. Peter, St. Augustin von Canterbury usw.) vorgiengen, würde der Widerstand des Volkes zu groß sein. Daher mußte das Ganze, wie eine Artischoke, Blatt um Blatt verspeist werden.

Ferner ist zu beachten, daß die Agenten, welche ihre Visitation noch fortsetzten, als die Unterdrückungsbill bereits Gesetz geworden war, von nun an, da ja die Anklagen ob scheußlicher Verbrechen ihren Zweck erreicht hatten (nämlich das Parlament und Volk gegen die Klöster einzunehmen und aufzustacheln), nichts mehr von sittlicher Verkommenheit sagen. Nach einer genauen Berechnung ist zu constatieren, daß die Visitatoren vor der Unterdrückung durch Gesetze nur über zwei Fünftel der Klöster des Landes Bericht erstatten; daß ferner nach derselben unter 155 Klöstern 50 genannt werden, als deren einziges Verbrechen sie angeben, daß darin abergläubischer Weise Reliquien aufbewahrt würden. Dies gab den Grund zur Anklage auf abergläubisches Wesen.

Nirgends ist eine genaue Liste der Mönche und Nonnen jedes einzelnen Klosters gegeben. Was aber zur Evidenz den verhältnismäßig guten Stand der Ordensleute bezeugt, jedenfalls gegen den Vorwurf eines liederlichen Lebens und des Wunsches nach Abschüttelung der klösterlichen Zucht geltend gemacht werden muß, ist dieses. Die Provinz York zählte im ganzen 71 Klöster. Nun bringen die beiden Visitatoren Legh und Layton mit aller Mühe und Berechnung nur 50 Ordensmänner und 2 Ordensfrauen in dieser ganzen Provinz heraus, von denen sie behaupten, dieselben wünschten das Klosterleben zu verlassen und in die Welt zurückzukehren. Also nicht einmal eine Ordensperson auf jedes Kloster, die Gedanken der Apostasie hegt! Und doch waren in manchen Klöstern 30 bis 50, 60 Mönche. Und die Insassen der 71 Klöster sollten alle sittlich verkommen gewesen sein; Credat Judaeus Apella[1]). Nach solchen Proben mag man den Rest beurtheilen.

Was nun aber die Zuverlässigkeit der Berichterstatter angeht, so muß noch ihr Charakter in Erwägung gezogen werden. Aus den Briefen bei Gasquet und Gairdner aaO. ersieht man, daß es Männer waren, die gar keine sittlichen Beden-

---

[1]) Die Nachweise bei *Gairdner*, Calendar X Pref. XLV und Gasquet I 340—341. Vgl. die neuestens durch Dr. A. Jessop veröffentlichten Visitationsberichte der englischen Bischöfe (Camden Society LII, 355 ff.) und eine Notiz darüber im vorigen Hefte S. 407.

ken hatten, kein Ehrgefühl kannten, nur ihren eigenen und Crumwells materiellen Interessen dienen wollten, selbst auf Kosten der Ehre und des Gewissens. Ein Protestant[1]) sagt: „Selten hat ein Tyrann niedrigere und gemeinere Werkzeuge für seine niedrigen und gemeinen Absichten gewählt als Heinrich VIII für die Klostervisitationen. Der Leser, der dieselben auf den ersten Blick über so vielen offenbaren und frechen Lügen ertappt, ist entrüstet und höchst geneigt, ihnen gar nichts zu glauben von allem, was sie sagen". Daß sie sich von den Klöstern Geschenke geben ließen, und wo man solche nicht willig gab, dieselben erpreßten, und überhaupt ohne allen Scrupel handelten, wie selbst Froude[2]) zugibt, ist noch das Geringere.

Die Schmutzgeschichten und Abscheulichkeiten, in welchen Richard Layton, einer der Hauptberichterstatter, sich mit Behagen in seinem Briefe ergeht, zeugen von einem verthierten und tief in den Koth gesunkenen Menschen, so daß, wie die genannten englischen Historiker sagen, ein ehrbarer Mensch erröthet und sich schämt, seine Hände durch Berührung solcher Briefe zu besudeln. Das war ein apostasierter Priester, den Crumwell als allzeit dienstbaren Geist zu seinem Agenten gemacht hatte. Legh war ein junger Jurist, über den sein College Ap Rice wiederholt Klage führt wegen seines hochfahrenden eitlen Benehmens, wegen seiner Habsucht und der Frechheit in Formulierung von Klagen. Der am wenigsten verkommene scheint Ap Rice gewesen zu sein, der sich aber so geschmeidig zeigte, daß Crumwell, der von ihm Berichte erhielt, wie er sie gerade wünschte, stets mit ihm zufrieden sein konnte. Der vierte, London, war der zwei erstgenannten würdig, um nicht mehr zu sagen; so ward er angeklagt, Nonnen bei seiner Visitation Gewalt angethan zu haben, und später wurden ihm Meineid, Unzucht und Incest, wobei er in flagranti ertappt worden, nachgewiesen. Und allein auf das Zeugnis solcher Männer hin wurden die Ordensleute und ihre Klöster verurtheilt.

8. **Die Unterdrückung der übrigen Klöster.** Als im Jahre 1536 die Königin Katharina gestorben war, und Anna Boleyn ein so tragisches Ende genommen hatte, hoffte man, daß nun der Stein des Anstoßes entfernt sei, daß der König geneigt sein werde, sich wieder mit dem Papste und der katholischen Kirche auszusöhnen. Die englischen Gesandten am französischen Hofe sprachen ebenso wie

---

[1]) *Blunt* im Athenaeum 1886, IX 27. Nov. [2]) History of England III 97.

die auswärtigen Höfe offen diese Erwartung aus, und das englische Volk gab in öffentlichen Manifestationen seine Freude darüber zu erkennen, daß das Aergernis gehoben und nun eine Umkehr möglich geworden, daß die ihrer Rechte beraubte Tochter Maria als Thronfolgerin erklärt, und England wieder zur Gemeinschaft mit der Kirche, von der es gewaltsam getrennt worden, zurückkehren könne. Der Papst Paul III (1534—1549) zeigte sich bereit, dem König die Wege zu ebnen und durch friedliches Entgegenkommen seine Rückkehr zu erleichtern[1]). Eine ganz geringe interessierte Minorität ausgenommen, wäre das englische Volk, Adel, Klerus und Bürger höchst zufrieden gewesen, wenn die königliche Suprematie und die Prätension des Monarchen, über die Gewissen seiner Unterthanen zu herrschen und geistliche Jurisdiction zu üben, abgeschafft worden wäre. Allein in allen diesen Dingen bestand die Schwierigkeit nicht. Heinrich hätte sich auch mit der früheren rechtmäßigen Jurisdiction eines englischen Königs begnügt. Was ihn in der Häresie und dem Schisma festhielt, war das unersättliche Bedürfnis nach Geld und das Bewußtsein bei all seinen Verschwendungen, daß er den Raub des Kirchengutes, der ihm jährlich eine Rente von 32000 Pfund Sterling einbrachte, welche ihm aus 376 unterdrückten Klöstern zuflossen, nicht mehr gutmachen konnte noch wollte. (Der Geldwert war damals das zwölffache des jetzigen). Das war auch die Ueberzeugung derer, die Heinrich kannten, daß er lieber alles thun werde, als das gestohlene Gut zurückzahlen.

Ja, der König hatte durch Schaffung eines Court of augmentations die umfangreichen Geschäfte der Uebertragung des Klostergutes für die Krone bereits organisiert und damit den Plan für die Beraubung der noch bestehenden großen Klöster entworfen. Aber er hatte sich verrechnet. Wenn auch der Londoner Pöbel ihm zujauchzte, im ganzen Lande waren die Klöster noch beliebt.

Das rücksichtslose, empörend brutale Vorgehen der zur Ausweisung der Mönche und Nonnen abgesandten Emissäre, welche die Kirchengeräthe schändeten, die kostbaren Meßgewänder zu Pferdedecken benutzten und aus dem Silber der heiligen Gefäße sich Degenscheiden anfertigen ließen, das barbarische Auftreten der königlichen Beamten rief im Volke und Adel einen Aufstand hervor, zuerst in Lincolnshire, dann in Yorkshire, und zu gleicher Zeit kamen Nachrichten aus allen Provinzen, daß es allwärts bedenklich gährte. Der

[1]) *Gairdner*, Letters et Papers, Calendar X 977.

unglückliche Verlauf dieser verschiedenen Volkserhebungen, deren eine den Namen Pilgrimage of Grace, die gnadenreiche Wallfahrt, trägt, ist bekannt[1]).

Einige Mönche hatten, wie ganz natürlich erscheinen muß, da es sich um einen Act der Nothwehr handelte, worin man für die heiligsten Güter kämpfte, an dem Aufstand Theil genommen, manche nur gezwungener Weise[2]). Das war für den König, der nur durch Verrath zum Sieg gelangte, ein willkommener Vorwand, seinen lange gehegten Plan[3]), auch die größeren Abteien aufzuheben, mit aller erdenklichen Rücksichtslosigkeit auszuführen, und Aebte und Mönche, welche ihm zur Erreichung dieses Zieles im Wege standen, durch Beschuldigung der Theilnahme am Aufstande dem Tode zu überliefern. War das nicht möglich, so forderte er oder Crumwell den Suprematseid, um auf diese Weise in jedem Fall Herr der Abteien und ihrer Vorsteher zu werden.

Man hatte in der ersten Periode den Klostervorstehern (Guardian, Superior, Prior, Abt) noch eine kleine Rente zuerkannt, die Untergebenen dagegen, Mönche und Nonnen einfach auf die Straße gejagt. Jetzt glaubte man sich aller Rücksicht entbunden. Der Herzog von Norfolk erhielt die Instruction, alle Ordensleute eines aufgehobenen Klosters, welche anderswo als an dem ihnen zugewiesenen Orte sich aufhielten oder ihren Unterhalt suchten, einfach als Landstreicher, Vagabunden und Feinde der öffentlichen Ordnung zu bestrafen[4]). Die Strafe war zumeist Peitschung, dann Verstümmelung und zuletzt der Tod durch den Strang. Wenn einer aus dem Volke es wagte, die Leiber der Erhängten vom Galgen oder von den Bäumen der Landstraßen, an denen sie kurzerhand aufgeknüpft worden, wegzunehmen und zu begraben, so wurde diese Erfüllung einer Christenpflicht schwer an ihm gestraft. So herrschte unter den königlichen Statthaltern und Generalen, den Herzogen von Norfolk, Cumberland und dem Earl of Sussex u. a. während des Jahres 1537 eine Schreckensregierung der schlimmsten Art; der tyrannische König wollte seinen Rachedurst fühlen und „Exempel statuieren"[5]).

Unterdessen hatte Heinrich mit einem Statut betreffend die Thronfolge in seinem Reiche, mittels einiger sehr dehnbaren und unklar

---

[1]) Spillmann, Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII, besonders S. 118—125. [2]) Gasquet II 81. [3]) Ebd. 78. [4]) Ebd. 159 ff. [5]) Ebd. 163—165.

gefaßten Ausdrücke (estate of inheritance, persons convict, their heirs and successors) eine vollständige Aenderung in die Gesetze betreffend die englischen Eigenthumsrechte hineinzubringen gewußt. Für Hochverrath und „ähnliche Verbrechen" ward außer der Todesstrafe Confiscation der Güter der Familie des Bestraften und seiner Nachfolger festgesetzt. Dem König sollte ein Hauptantheil von den confiscierten Gütern zugewendet werden. Unter dem Ausdruck „Nachfolger" konnte, wie Heinrich selbst und seine Juristen erklärten, auch eine ganze Corporation verstanden werden[1]). Mit diesem Gesetze in der Hand war es Crumwell und seinem Gebieter ein Leichtes, fast alle Aebte und Klosteroberen unter dem Vorwande des Verrathes oder der Theilnahme an dem Aufstande in Anklage versetzen und verurtheilen zu lassen, um ihre Güter sofort einzuziehen und die Mönche oder Nonnen zu verjagen. So giengen im Jahre 1537 eine ganze Reihe der großen Abteien zu Grunde. Freilich waren einige Communitäten so thöricht, sich durch Drohungen und Schenkungen bestimmen zu lassen, ein ihnen vorgelegtes Document zu unterzeichnen, worin sie erklärten, „freiwillig" ihr Hab und Gut dem Könige zu überlassen. Auch sind einige Apostasien zu beklagen, doch blieben sie die Ausnahme. Dafür kennt die Geschichte dieser vandalischen Zerstörungswuth andererseits auch herrliche Züge von edler Treue und Liebe zum h. Berufe und zur Kirche bei zahlreichen Mönchen und Nonnen.

Im Herbste 1537 stieg die Summe der eingezogenen Gelder und Kostbarkeiten und der zum Vortheile des königlichen Fiscus an Private verkauften Klostergüter, Häuser und Ländereien auf mehrere Millionen; und 1538 waren alle Klöster der Bettelorden bereits aufgehoben. Am meisten waren die Armen zu bedauern; denn die an den großen Klöstern üblichen reichen Spenden hörten nun ein für alle Mal auf. Bis zum Jahre 1540 wurden außer den früher schon erwähnten 376 noch 202 Klöster aufgehoben, große und kleine; darunter waren 62 Benedictinerklöster. So waren 8 bis 9000 Ordensleute obdachlos geworden; unter ihnen befanden sich etwa 1800 Franciscaner, Dominicaner und andere Mendicanten, und ungefähr 1700 Benedictiner, 700 Cistercienser, 1000 Regularcanoniker des Augustiner- und Prämonstratenserordens usw., und etwa 1600 Nonnen der verschiedenen Orden.

---

[1]) Gasquet S. 167—169.

Ein besonderes Interesse bieten unter diesen der Habgier eines rohen Tyrannen zum Opfer gefallenen Gotteshäusern drei große Benedictiner-Abteien: Glastonbury, Reading und Colchester[1]).

Im Spätherbste 1539 waren die Klosterzerstörungspläne Heinrichs VIII nahezu alle ausgeführt; nur einige wenige Häuser waren noch im Besitz ihrer rechtmäßigen Eigenthümer und sahen das religiöse Leben und den feierlichen Gottesdienst noch für eine kurze Zeit in ihren Mauern fortgeführt. Grafschaft um Grafschaft hatte die königliche Commission ihr vandalisches Werk thun, und Mönche und Nonnen in großer Zahl obdachlos umherirren sehen. „Und folgst du nicht willig, so brauch' ich Gewalt", hieß es, sobald sich die Klosteroberen weigerten; die Anklage auf Hochverrath mit allen ihren Folgen war das Resultat.

Noch erhob sich wie eine der großen Pyramiden inmitten einer Wüste das berühmte Nationalheiligthum der Abtei Glastonbury, die bisher allen Anstürmen der Vandalen getrotzt hatte, und wie sie den Anfang der Nationalgeschichte Englands geschaut, so auch das Ende derselben überdauern zu wollen schien. Sie wurde seit vierzehn Jahren von einem Manne regiert, der durch seine Wissenschaft und sein Verwaltungstalent nicht minder als durch die Heiligkeit seines Lebens verehrungswürdig, unter den Prälaten Englands das größte Ansehen genoß. Eben darum sollte an ihm und seinem Hause ein Exempel statuiert werden, um dem Reiche zu zeigen, über welch ungeheuere Macht und Autorität der König verfüge, und was alle jene zu gewärtigen hätten, die es noch wagen würden, durch ihre Halsstarrigkeit die Pläne des Monarchen zu durchkreuzen. Zwar war der Abt Richard Whiting, so hieß der ehrwürdige Greis, als letzter Nachfolger von einer so großen Zahl heiliger Vorsteher des tausendjährigen Hauses längst als ein Römling und Spion des Papstes verhaßt; und weil er in seinem Kloster eine tadellose Regularität aufrecht erhielt und auch auf die nähere und fernere Umgebung einen großen Einfluß übte, so hatte man ihm schon öfter Schlingen zu legen gesucht. Aber seine Umsicht hatte alle Gefahr erspäht und die schlau angelegten Netze zerrissen. Endlich schien es Crumwell und seinem Herrn höchste Zeit, mit diesem Vorkämpfer der römisch-katholischen Kirche und seinem Kloster, einem Bollwerk der päpstlichen Autorität[2]) aufzuräumen. Da eine Theil-

---

[1]) Ueber die zwei letzteren vgl. unsere Abh. in den „Studien a. d. Bened.- u. Cist.-O." 1887 IV u. 1888 I. [2]) Vgl. Dublin Review, July 1887. Gasquet II 78 ff.

nahme an den Aufständen von 1536 und 1537 dem Abte nicht im geringsten nachgewiesen werden konnte, auch Anerbieten von Geschenken und hohen Aemtern, Ueberredungskunst und Schreckmittel nicht verfangen wollten, so mußte das letzte Mittel aufgeboten werden. Es wurde ihm nochmals der Suprematseid vorgelegt, den er mit fast allen Klöstern, aber unter einer anderen Form, im Jahre 1534 geleistet hatte. Da er ihn jetzt zu leisten sich weigerte und kurz zuvor auch wohlweislich die Kirchenschätze hatte in Sicherheit bringen lassen, so wurde er gleich den Aebten von Colchester und Reading, nebst zwei Weltpriestern und zwei Benedictinermönchen (letztere aus Glastonbury oder Reading) zum Tode verurtheilt, und erlitt den Martertod Mitte November 1539. Ob negatam Henrici pontificiam potestatem martyrii coronam adepti sunt, heißt es ausdrücklich in der Original-Ausgabe von Sanders, De origine et progressu schismatis Anglicani 1585. Diese Worte sind aber in der zweiten und den folgenden Ausgaben weggelassen, und der Herausgeber (nicht Sanders selbst) hat eine andere Todesursache angegeben, und eine dramatische Scene eingefügt, eine Fabel, die leider auch von den meisten katholischen Historikern bis heute für wahr gehalten wird[1]).

Um indes die Hinrichtung des ehrwürdigen Richard Whiting effectvoller zu machen, wurde er aus dem Tower, in welchem er zwei Monate lang gelegen, in seine Heimat zurückgeführt und auf einem Hügel im Angesichte der Abtei Glastonbury am 15. November 1539 nebst zweien seiner Mönche, John Thorn und Roger James, an den Galgen gehängt, darnach geviertheilt, und sein Kopf zum abschreckenden Beispiel am Eingangsthore des Klosters angenagelt, während die vier Körpertheile in die benachbarten Städte Wells, Bath, Ilchester und Bridgewater gesandt wurden, „damit jedermann sähe, welch ein Los derer warte, die Seiner Hoheit dem Könige nicht in allen Stücken gehorchten“.

Die Abtei wurde ausgeraubt und ein Theil der Gebäude zerstört. So sank das ehrwürdige Nationalheiligthum in Somerset, der Stolz der Britten seit dem 5. Jahrhundert, ja schon seit der apostolischen Zeit. Die ehrwürdige Stätte, wo nach der Sage der hl. Joseph von Arimathäa seinen Wanderstab in die Erde gesenkt und das christliche Evangelium gepredigt hatte, die Grabstätte so vieler

[1]) Vgl. das Nähere bei Gasquet II 357 ff.



heiligen Bischöfe und Aebte, Könige und Herzöge, die Roma secunda, wie die englischen Chronisten es nannten: sie fiel als Opfer der Habgier eines wollüstigen Tyrannen.

Unter Maria der Katholischen machte man einen Versuch, die Ruinen wieder aufzubauen und die verödete Stätte wieder mit Söhnen des h. Benedict zu bevölkern. Johann Feckenham, Benedictinermönch der Abtei Evesham, hatte unter Heinrich VIII das Schicksal seiner Mitbrüder getheilt, und war unter Eduards VI Regierung wegen seines unerschütterlichen Bekenntnisses, seiner unermüdlichen und gewandten Vertheidigung des katholischen Glaubens in den Kerker geworfen worden. Unter der katholischen Restauration der Königin Maria (1553—1558) ward das berühmte Londoner Kloster, Westminsterabtei, wiederhergestellt und Feckenham daselbst zum Abte ernannt. Die im Lande zerstreuten Benedictiner, die dem Henkerbeil und Hungertod oder mörderischer Kerkerhaft entgangen waren, sowie zahlreiche junge Novizen schaarten sich um den Mann Gottes. So konnte man daran denken, einen Herzenswunsch des katholischen Albion zu erfüllen und eine Colonie zur Wiederherstellung von Glastonbury auszusenden. Ein Gesuch war bereits an die Königin und den Lordkanzler abgegangen, worin um Ueberlassung der confiscierten Klostergebäude und der verwüsteten Kirche gebeten wurde, da nun schon „mehrere Mönche bereit seien, daselbst im Frieden das Leben nach der Regel des h. Benedict zu erneuern und dem verlassenen braven Volke zur Erlangung des Seelenheils behilflich zu sein"[1]). Die bevorstehende Wendung in der Geschichte Englands machte leider die Ausführung dieses Planes unmöglich; denn der frühe Tod Mariens (17. Nov. 1558) zerknickte alle frischen Hoffnungen, die man an die eben erst begonnene katholische Restauration geknüpft. Feckenham aber, in dessen Brust der hochherzige Plan gereift, sollte unter der Königin Elisabeth noch lange Jahre durch Wort und Schrift und durch persönliche Leiden erfolgreich für den katholischen Glauben kämpfen, bis er nach andauernder Kerkerhaft am 5. August 1585 den Tod der Bekenner starb[2]).

---

[1]) *Weldon*, Chronological notes, Stanbrook 1881 S. XIX. [2]) Näheres über ihn in unserem Artikel „Joh. Feckenham" in Wetzer-Weltes Kirchenlex. VI².

Die Kategorie der Quantität.

Τὸ ποσόν, quantum.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

1. Von jeher haben die bekannten Kategorien des Aristoteles die Aufmerksamkeit des philosophischen Denkens auf sich gezogen. Infolge dessen wurden dieselben namentlich in der Scholastik, welche bekanntlich die peripatetische Philosophie als die vorzüglichste Grundlage ihrer ganzen Speculation betrachtete, bald in ihrer Gesammtheit, bald im einzelnen fast unzählige Male und oft sehr ausführlich besprochen[1]). Daß dieser Gegenstand auch heutzutage in philosophischen Kreisen sein Interesse nicht verloren hat, zeigen neben neueren philosophischen Lehrbüchern der scholastischen Richtung[2]) unter anderem auch zwei ganz neue Abhandlungen in der französischen Zeitschrift Annales de philosophie chrétienne. Die eine führt den Titel: La catégorie de quantité[3]), die andere: L'étendue et la nature des corps[4]). Trotzdem dürfte eine eingehende und möglichst allseitige Erörterung der Kategorie der Quantität nicht überflüssig sein. Die Eintheilung und der Gang der Untersuchung wird in der Sache selbst seine Begründung finden.

---

[1]) Vgl. *Suarez*, Metaphysicae disp. 40 s.; *Joannes a s. Thoma*, Cursus philosophicus, log. p. 2 q. 16 et alibi. [2]) *Schiffini*, Disputationes metaphysicae, disp. 3; *Pesch*, Institutiones philosophiae naturalis l. 2 disp. 1 sect. 3. [3]) N. S. 17 (1888) 401 ff. [4]) 18 (1888) 5 ff.

I. Die quantitas discreta.

Τὸ διωρισμένον, die getrennte oder zählbare Größe.

2. Wir müssen unsere Untersuchung naturgemäß mit einer Nominaldefinition beginnen. Unter Quantität versteht man nach der fundamentalen Auffassung der Kategorien bei Aristoteles und seinen Anhängern das, was formell unter die Frage *πόσον*, quantum fällt, zum Unterschiede von den Fragen, welche die übrigen beigeordneten Kategorien bilden. Das griechische *πόσον* kann im Deutschen, und streng genommen auch im Lateinischen, nicht mit einem einzigen Worte erschöpfend wiedergegeben werden; denn es umfaßt die beiden gewiß nicht ohne weiteres zu identificierenden Fragen „wie viel" und „wie groß", die wir im Lateinischen mit quot und quantum ausdrücken können. Die Verschiedenheit dieser beiden Fragen leuchtet auch sofort ein. Habe ich zB. einen Haufen Goldstücke oder eine Schar Rinder vor mir, so lautet die Frage eigentlich nicht: „Wie groß ist die Schar oder der Haufe?", sondern: „Wie viele Rinder oder wie viele Goldstücke sind es?" Dagegen frage ich in Bezug auf einen Diamant oder einen Goldbarren natürlicher Weise zunächst: „Wie groß ist er?", und nicht: „Aus wie vielen Molekülen besteht er?" und noch viel weniger: „Wie viele sind ihrer?" Manchmal scheinen sich allerdings die beiden genannten Fragen vollkommen zu decken und dies gab ohne Zweifel zum griechischen Sprachgebrauche Veranlassung. Denn bei einem Haufen Weizen zB. stellen sich die beiden formell verschiedenen Fragen: „Wie groß ist er" und: „Aus wie vielen Körnern besteht er" am Ende sachlich als ganz identisch heraus. Allein dieses mehr zufällige Zusammentreffen darf das philosophische Denken keineswegs beirren. Denn vor allem halten bei den meisten Dingen, wie zB. bei Aepfeln oder Steinen, Anzahl und Größe keineswegs immer gleichen Schritt. Ferner ist ein Weizenhaufen oder eine Schar Rinder nicht ein einheitliches Naturwesen, sondern nur eine zufällige oder mehr künstliche Sammlung einzelner Naturdinge, welche als bloßes Sammelding nicht nächster Gegenstand einer tiefergehenden ontologisch-metaphysischen Betrachtung sein kann. Denn die ontologisch-metaphysische Betrachtung — und als solche ist die Untersuchung über die Kategorien zu betrachten — beschäftigt sich vielmehr zunächst nothwendig mit den in sich abgeschlossenen Naturwesen oder Einzeldingen und den allgemeinen Begriffen, die

unmittelbar dar: s gewonnen werden. Es ist also unleugbar, daß man die Frage, welche der Kategorie der Quantität zur Unterlage dient, in die zwei näheren Fragen: „Wie viel" und „Wie groß" auflösen muß. Dies gestehen im Grunde auch alle scholastischen Philosophen zu, wenn sie die Quantität sofort in eine quantitas discreta und eine quantitas continua, d. h. in eine zusammenhängende oder stetige und in eine getrennte oder zählbare Größe zergliedern.

3. Aber ein Umstand ist hier besonders hervorzuheben. Die Frage: „Wie viel?" lautet, wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, deutlicher und genauer: „Wie viele?" Somit ist das, worauf diese Frage eigentlich und zunächst sich bezieht, eine Anzahl von Einzeldingen oder, noch genauer gesprochen, der unmittelbare Gegenstand der Frage sind die Einzeldinge selbst, das eine nach dem anderen in ihrer numerischen Unterscheidung. Es ist somit der Gegenstand der Frage: „Wie viel" nicht etwas Accidentelles, sondern etwas Substanzielles; weil ja die Einzeldinge, sei es jedes für sich oder seien es mehrere in ihrer numerischen Unterscheidung, durchaus nicht den Accidenzen beigezählt werden können. Man ist also im Unrechte, wenn man die Kategorie der Quantität einfachhin und in ihrem ganzen Umfange wie die Qualität oder die Relation ohne weiteres unter die rein accidentellen Kategorien verweist, als ob dieselbe gleich den übrigen accidentellen Kategorien mit der Kategorie der Substanz nichts gemein hätte, da es doch klar ist, daß die Kategorie der Quantität nach einer Seite hin in einem durchaus wahren Sinne unter die Kategorie der Substanz zurückfällt. Es läßt sich dieser wichtige Punkt noch in anderer Weise erklären. Wie schon der Augenschein zeigt, kann vor allem eine und dieselbe Substanz durch einfache Ausdehnung oder Zusammenziehung, ohne jeden Zuwachs oder Abgang substanzieller Theile, bald einen größeren bald einen kleineren Raum einnehmen und somit bald eine größere bald eine kleinere Ausdehnung aufweisen. Da ist nun ganz eigentlich die Frage „Wie groß" am Platze und zugleich wird niemand leugnen, daß wir es hier wahrhaft mit einem Accidens d. h. mit einer rein zufälligen und mehr äußerlichen Affection zu thun haben. Aber nicht so verhält es sich bei der quantitas discreta, welche der Frage „Wie viel" oder „Wie viele" entspricht. Da kommt es zunächst nicht auf die Ausdehnung, ja streng genommen auch nicht auf die Anzahl der Bestandtheile eines bestimmten Einzeldinges, sondern zunächst und eigentlich auf die Anzahl der Einzeldinge selbst an. Daher kann die Antwort auf die vorwürfige Frage an und

für sich nicht blos lauten: So und so viele zB. vier, sondern auch: Ein einziges. Daß aber das concrete Einzelding, welches nach scholastischem Sprachgebrauche nicht blos individuum, sondern auch suppositum, hypostasis und bei vernünftigen Wesen näherhin persona heißt, als solches in keiner Weise den Accidenzen beigezählt werden kann, sondern in die Kategorie der Substanz gehört, brauchen wir nicht erst zu beweisen[1]). Ja das Einzelding ist sogar, im Gegensatze zur Substanz in abstracto oder auch zur concreten Theilsubstanz, Substanz im eigentlichsten Sinne des Wortes und heißt daher bei den Scholastikern nach dem Vorgange des Aristoteles mit Vorzug substantia prima.

4. Beleuchten wir diesen Punkt noch von einer andern Seite. Was bei Vergleichung der beiden Nachbarkategorien substantia und quantitas eine gewisse Unsicherheit und Verwirrung mit sich bringt, ist die einseitige Auffassung der ersten Kategorie. Man beachtet nämlich nicht, daß diese Kategorie, welche der Frage „Was“ (τί, quid) entsprechen soll, zwei formell verschiedene Fragen in sich begreift, nämlich das „Wer“ als Subject der Aussage und das „Was“ als Prädicat. Oder muß nicht, wenn man eine philosophische Untersuchung anfangen will, vor allem festgestellt werden, worauf sich alle Fragen zu beziehen haben oder welches der Gegenstand des ganzen Philosophierens sei? Dies geschieht durch die Frage „Wer“[2]). Erst nachdem man über diesen Punkt im reinen ist, kann man mit der Frage „Was“, d. h. was ist dieses vorliegende Ding, und mit den übrigen Fragen an den Gegenstand herantreten. Es ist aber nicht zu übersehen, daß man schon bei diesem ersten Schritte auf Schwierigkeiten stoßen kann. Mag nämlich auch das Ding, worüber man sich zu philosophieren anschickt, auf den ersten Blick als ein einheitliches Naturwesen erscheinen, so ist doch mitunter in Wirklichkeit das gerade Gegentheil der Fall. So wird man zB. bei einem Conglomerat verschiedenartiger Mineralien oder bei einem Reiter zu Pferde die Frage nach dem „Was“, d. i. nach dem Wesen, philosophisch nicht beantworten können, wenn man nicht früher das Subject genauer bestimmt, d. h. zwischen Pferd und Mann oder zwischen Zink und Bleierz äußerlich unterschieden hat. Man sieht, daß sich die Frage „Wer“ nach Umständen in die Frage „Wie viele“ auf-

---

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. disp. 41 sect. 1; Annales de philos. chret. l. c. 405. [2]) Vgl. S. *Thomas*, Quaest. disp. q. 9 de potent. a. 4 ad 1.

löst. Wenn also das, was der Frage „Wer“ entspricht, zweifelsohne zur Kategorie der Substanz gehört, so wird man schließlich auch das, was formell der Frage „Wie viel“ unterstellt ist, auf diese Kategorie zurückführen müssen. Und wirklich wird diese Wahrheit von manchen Denkern der scholastischen Richtung dort, wo sie von der quantitas discreta handeln, mehr oder weniger offen zugestanden[1]).

5. Es lohnt sich der Mühe, nach dem Grunde zu forschen, warum diese Wahrheit von den meisten nicht mit hinlänglicher Klarheit erkannt und von vielen geradezu in Abrede gestellt wurde. Vor allem finden wir, daß der Mensch in seinem Denken sich vorzüglich mit dem Allgemeinen beschäftiget; und auch wenn er mit der concreten Wirklichkeit sich abgibt, legt er in der Regel das Hauptgewicht auf das „Was“ oder auf die Wesenheit der Dinge. Die Anzahl der Gegenstände kommt meistens erst an zweiter Stelle in Betracht. Ja bei manchen materiellen Dingen derselben Art und namentlich bei denjenigen, welche dem Menschen im alltäglichen Leben am nächsten liegen, wie Geld, Getreide u. dgl., scheinen die Einzeldinge, wie die Goldstücke oder die Getreidekörner, sozusagen in ein physisches Ganze zusammen zu fließen, so daß man diese Dinge ebenso gut messen als zählen kann und je nach Umständen auch wirklich eher mißt als zählt. Infolge dessen sinkt bei solchen Dingen die concrete Vielheit der Einzeldinge in unserer Anschauung der mehr abstracten Wesenheit gegenüber fast zu einem Accidens herunter. Das hindert aber nicht, daß dennoch diese letzte Anschauungsweise bei philosophischen Erörterungen der entgegengesetzten eigentlichen Anschauung weichen muß. So ist es erklärlich, daß zwei im philosophischen Denken wohl zu unterscheidende und in unserer deutschen Ausdrucksweise auch wirklich unterschiedene Begriffe, wir meinen das „Wie groß“ und das „Wie viel“ in der griechischen und theilweise auch in der lateinischen Sprache in einen Ausdruck und mit dem Ausdrucke fast in einen Begriff zusammenfließen.

6. Aus dem Bisherigen ist ersichtlich, daß die quantitas discreta der Sache nach ganz mit dem Begriffe der Zahl (numerus) zusammenfällt[2]). Aus diesem Zugeständnisse könnte man

---

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. disp. 41 sect. 1 n. 1 2; *Liberatore,* Institutiones philos. metaph. gener. c. 2 art. 3 n. 77. [2]) Wir reden hier von der Zahl, insofern sie außer dem denkenden Geiste in den Dingen liegt (numerus numeratus seu potius numerus numerabilis vel numerandus)

gegen unsere Lehre folgende Schwierigkeit erheben. Wenn das Gesagte richtig ist, muß das ποσόν und mithin der Begriff der Zahl ebenso gut wie auf körperliche Dinge auch auf rein geistige Wesen, wie auf Gott und die drei göttlichen Personen und auf die Engel Anwendung finden. Das widerspricht aber der allgemeinen Anschauung und der althergebrachten Unterscheidung der Zahl in numerus praedicamentalis sive mathematicus und numerus transcendentalis. Darauf entgegnen wir, daß nach streng philosophischer Betrachtungsweise für die gedachte Eintheilung der Zahl sowie für die Beschränkung des ποσόν oder der quantitas discreta auf körperliche Dinge kein hinreichender Grund vorhanden ist. Oder wie will man beweisen, daß der ganz abstracte Begriff der Zahl und mithin auch der Begriff des ποσόν als quantitas discreta auf geistige Wesen nicht ebenso vollkommen Anwendung finden kann, wie auf körperliche? Verlieren oder verändern denn die abstracten Zahlen ihre eigentliche Bedeutung, wenn man nach katholischer Lehre behauptet: Es gibt nur einen Gott, in Gott finden sich drei Personen, es bestehen neun Chöre von Engeln, die Anzahl der Engel, welche augenblicklich zum Schutze der einzelnen Menschen bestimmt sind, muß genau ebenso groß sein, als die Anzahl der augenblicklich lebenden Menschen? Die Eintheilung der Zahl in numerus praedicamentalis sive mathematicus und numerus transcendentalis charakterisiert sich also im Grunde als eine ganz äußerliche, rein materielle. Nur so viel ist an der hergebrachten Eintheilung richtig: wenn man in der Mathematik verschiedene zum Theile sehr zusammengesetzte Formeln aufstellt, so hat man dabei zunächst solche Dinge im Auge, die man mit den Sinnen wahrnehmen und nach Umständen nicht blos materiell zählen, sondern auch ebenso materiell messen kann. Doch sind diese Rücksichten im Grunde für das einfache Zählen als solches vollkommen gleichgiltig. Wir vermögen schlechterdings nicht einzusehen, warum das Addieren und Subtrahieren, worauf schließlich die ganze Mathematik sich aufbaut, auf eine Vielheit von Goldstücken mehr Anwendung finden soll als auf eine Vielheit von Engeln[1]).

---

und nicht von der Zahl, insoferne sie formell im denkenden Geiste sich findet (numerus numerans).

[1]) Suarez (l. c. disp. 41 sect. 2) bekämpft mit vielen Anderen diese Lehre. Er leugnet jedoch nicht, daß die von ihm bekämpfte Anschauung manche Vertheidiger gefunden hat (n. 2). Die Gründe, welche er für sich anführt, vermögen uns nicht zu überzeugen. — Beachtenswerther ist die

7. Man verfolgt vielleicht die vorgelegte Schwierigkeit weiter und sagt: Wenn die aufgestellte Lehre richtig wäre, dann müßte die Kategorie der Quantität nicht blos zum Theil, sondern vollständig auf die Kategorie der Substanz zurückgeführt werden. Denn die kleinere oder größere Ausdehnung eines Gegenstandes, welche neben der Anzahl noch für die Quantität übrig zu bleiben scheint, hat offenbar in der kleineren oder größeren Anzahl substanzieller Theile ihren Grund. Die Lösung dieses Einwurfes wird über die ganze Sache neues Licht verbreiten. Vor allem ist das zu bemerken: Wenn sich für denselben keine genügende Lösung finden ließe; so wären wir eher geneigt, die gezogene Folgerung als richtig hinzunehmen, als eine unumstößlich bewiesene Wahrheit fallen zu lassen. Allein dazu sind wir keineswegs genöthiget. Denn der Grundsatz, auf dem der ganze Einwurf sich aufbaut, ist unrichtig oder wenigstens unerwiesen und unerweisbar. Oder drängt nicht vielmehr alles zur Annahme, daß ein und derselbe Körper mit der gleichen Anzahl materieller Theile bald eine größere und bald eine kleinere Ausdehnung besitze, oder was dasselbe ist, bald einen größeren und bald einen kleineren Raum einnehmen kann? Wie will man sonst die Elasticität der Körper und deren Ausdehnung und Zusammenziehen infolge der Temperaturveränderung erklären? Zunächst mögen solche und ähnliche Erscheinungen allenfalls auf das Wachsen und Abnehmen der Porosität oder auf die kleinere und größere Annäherung der Moleküle zurückgeführt werden; aber daß dieses für sich allein ausreicht, oder immer und nothwendig der Fall ist, läßt sich nicht erweisen. Der Begriff der Ausdehnbarkeit und Elasticität, den alle Menschen mehr oder weniger besitzen und aus der Naturbeobachtung schöpfen, ist ein anderer und dürfte durch keine wissenschaftliche Theorie erschüttert werden können. Noch viel weniger

---

Eintheilung der Zahl in numerus concretus und numerus abstractus. Abstract heißt die Zahl im Gegensatze zur concreten, wenn nicht bestimmte Gegenstände, wie Goldstücke, sondern Dinge in ihrer höchsten Allgemeinheit gezählt werden. Dazu bemerken wir für unseren Zweck Folgendes. Es ist bekannt, daß die zu zählenden Dinge zum Behufe der Zählung unter einem gewissen gemeinsamen Begriffe oder Gesichtspunkte zusammengefaßt werden müssen. Jedoch genügt hiezu an und für sich schon der einfache Begriff des Seins in seiner höchsten Unbestimmtheit, in der er in analogem Sinne auf alle Dinge, das ist auf Gott und Welt, auf Substanz und Accidens usw. Anwendung findet. Anderweitige subtile Controversen über die Zahl, wie wir dergleichen bei den Alten begegnen (vgl. *Joannes a S. Thoma* l. c. q. 16 art. 2), scheinen uns nicht von Belang zu sein.

wird es der metaphysischen Betrachtung gelingen, die innere Unmöglichkeit desselben darzuthun. Es bleibt also für die Kategorie der Quantität immer noch ein weites Gebiet, welches mit der Kategorie der Substanz nichts gemein hat. Doch drängt sich hier noch eine andere sehr wichtige Betrachtung auf.

8. Der eigentliche Träger aller Eigenschaften und Bestimmungen eines Dinges und das letzte und eigentlichste Subject aller Aussage ist nicht die Substanz im Sinne von Wesenheit oder das „Was“, sondern das Suppositum oder das „Wer“ der Dinge. Auch wenn es sich um das Zählen oder um die Zahl der Dinge handelt, kommt zunächst nicht die Substanz im Sinne von Wesenheit oder das „Was“, sondern es kommen die Einzeldinge als solche oder die verschiedenen „Wer“ in Betracht. So ist zB. Petrus einer und bleibt sein ganzes Leben hindurch einer, mag er auch aus zwei substantiellen Theilen, nämlich aus Leib und Seele bestehen und der Leib wiederum aus mehreren substantiellen Gliedern, und mögen auch im Verlaufe der Zeit an ihm durch das natürliche Wachsthum immer neue substantielle Theile von außen hinzukommen. Daher sagt man nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, dem eine tiefe Wahrheit zu Grunde liegt, keineswegs: Petrus ist im Verlaufe der Entwicklung mehr oder zahlreicher geworden, sondern man sagt: er ist größer geworden. Dies gilt nicht blos von belebten Wesen, sondern auch von leblosen Dingen. Ein Kieselstein zB. ist und bleibt, so lange man ihn nicht gewaltsam auseinanderschlägt, ein Ding, dem man eine gewisse Größe zuschreibt; erst durch die actuelle Theilung entsteht eine eigentliche Mehrheit oder bekommen wir schlechthin mehrere Dinge. Die wirkliche und anscheinende Stetigkeit der Dinge, so dunkel übrigens deren Wesen sein und so verschieden man in anderer Hinsicht über dieselbe denken mag, hat jedenfalls die eigenthümliche Wirkung, daß durch sie ein einheitliches Ganze oder ein in sich abgeschlossenes Einzelding (suppositum) entsteht, in dem sich entweder formell oder virtuell mehrere substantielle Bestandtheile vorfinden. Daher muß man bei einem solchen Einzeldinge die Größe, oder wenn man will eine bestimmte Anzahl von Theilen oder auch einen oder den anderen bestimmten Theil für sich genommen philosophisch oder metaphysisch gesprochen nicht zur Wesenheit des Dinges rechnen, sondern vielmehr als ein accidentelles Moment und gleichsam als eine mehr äußerliche Bestimmung desselben ansehen und somit außerhalb der ersten Kategorie unterbringen. Dies ist bei organischen Wesen zB. beim

Menschen mit Rücksicht auf gewisse Theile, die man näherhin integrale Theile nennt, sofort klar, obgleich diese Theile in einem anderen Sinne den Charakter des Substantiellen aufweisen. Oder gehört etwa die Hand, so sehr sie physisch betrachtet den substantiellen Charakter behaupten mag, zur Wesenheit des Menschen? Aehnliches gilt auch von unorganischen Dingen. Daraus sieht man zunächst, daß die Begriffe Wesenheit und Substantialität sich keineswegs vollkommen decken. Als weitere Folgerung ergibt sich der Satz: Die Kategorie der Substanz, deren Gebiet durch die Frage „Was" oder genauer durch die Fragen „Wer" und „Was" bezeichnet wird, schließt formell nicht alles, was irgendwie substantiellen Charakter aufweist, sondern nur das in sich, was nothwendig zum Suppositum gehört oder die Wesenheit des nackten Suppositums ausmacht. Doch auf diese Dinge werden wir später genauer einzugehen Gelegenheit finden.

II. Die quantitas continua.

Τὸ συνεχές, die stetige, zusammenhängende oder meßbare Größe.

9. Wenden wir uns nun der anderen Bedeutung des ποσόν zu, in der es offenbar den Charakter des Accidentellen an sich trägt und eine von der Kategorie der Substanz verschiedene Kategorie begründet. In diesem Sinne umfaßt die gegenwärtige Kategorie alles das, was formell der Frage „Wie groß" untergeordnet ist. Aus den Abhandlungen der scholastischen Philosophen über die Quantität im angedeuteten Sinne ersieht man, daß dieselben bald von Ausdehnung, bald von Mehrheit der Theile, bald näherhin von einer gegenseitigen Ausschließung und bestimmten Lage der Theile, bald vom Einnehmen eines bestimmten Raumes mit Ausschließung jedes anderen körperlichen Gegenstandes sprechen. Dabei scheinen sie gewöhnlich vorauszusetzen, daß all diese Dinge unter sich vollkommen gleichbedeutend seien oder daß wenigstens mit dem einen auch nothwendig das andere gegeben sei, und unterlassen es durchweg sich über die Beziehung der angeführten Momente zur Quantität sowie über die gegenseitige Beziehung derselben untereinander mit hinlänglicher Bestimmtheit auszusprechen. Und doch ist in diesen Punkten volle Klarheit nicht blos in hohem Grade wünschenswert, sondern geradezu nothwendig, um bestimmen zu können, was man

unter Quantität eigentlich versteht und welchen Dingen dieselbe in Wahrheit zukommt.

10. Unseres Erachtens sind hier logisch fünf Begriffe zu unterscheiden. Sie lassen sich also ordnen, daß der folgende immer bestimmter ist als der frühere und zugleich den früheren in sich schließt, aber nicht umgekehrt. Ob die entsprechenden Momente, entweder auf natürlichem Wege oder durch wunderbares Eingreifen der göttlichen Allmacht, auch reell von einander getrennt werden können, soll an einer anderen Stelle untersucht werden. Der erste Begriff ist die bloße Ausdehnung; der zweite ist die Theilbarkeit oder die Vielheit der Theile; der dritte ist das örtliche Nebeneinander oder Auseinander der Theile oder ihre Lage im Raume; der vierte ist die gegenseitige Undurchdringlichkeit der Theile oder das örtliche Nebeneinander infolge gegenseitigen Widerstandes; der fünfte und letzte ist der Widerstand anderen Dingen gegenüber oder die Undurchdringlichkeit nach außen. Dabei ist zu bemerken, daß mit dem dritten und vierten Begriffe auch eine gewisse Anordnung der Theile unter sich und ein gewisser Zusammenhang derselben gegeben ist[1]).

11. Dabei ist nicht zu übersehen, daß namentlich das zweite Moment, und wohl auch die anderen, insoferne sie eine gewisse Mehrheit in sich schließen, um unter den Begriff der Größe oder der Quantität im gegenwärtigen Sinne subsumiert werden zu können, eine gewisse Einheit fordern, welche näherhin nach dem oben (n. 5 8) Gesagten irgendwie mit der Einheit des Suppositums zusammenhängt; denn eigentlicher Träger der Quantität ist das Suppositum. Uebrigens kann diese Einheit verschieden sein oder verschieden aufgefaßt werden. Erscheinen die Theile des Einzeldinges (suppositum) oder des Ganzen so geeint, daß die Theile, welche man an demselben zu unterscheiden in der Lage ist, eine gemeinsame und thatsächlich ungetheilte Grenze besitzen, so haben wir das Stetige (τὸ συνεχές, continuum). Im Stetigen darf keine wirkliche sondern blos eine mögliche Theilung — und wenn man Unterscheidung gleichbedeutend mit Theilung nimmt, auch keine

[1]) Mit den aufgezählten Momenten und namentlich mit der Ausdehnung ist die Meßbarkeit durch eine andere Ausdehnung sowie die Eigenschaft, anderen ausgedehnten Dingen als Maß zu dienen, von selbst gegeben. Allein da wir hierin ein neues reales Moment nicht zu finden vermögen, so brauchen wir darüber auch nicht eigens zu handeln.

actuelle, sondern blos eine potentielle Unterscheidung angenommen werden. Da haben wir das Stetige im eigentlichen Sinne des Wortes, welches wir, im Unterschiede zum folgenden, continuum reale nennen. Wären in einem Ganzen die Theile so geeint, daß jeder von ihnen in der Vereinigung die volle actuelle Unterscheidung und folglich auch nach jeder Richtung hin seine eigene actuell gezogenen Grenzen beibehält, so kann von einer Stetigkeit (continuum) im eigentlichen Sinne des Wortes nicht mehr die Rede sein. Dem ungeachtet kann es der Fall sein, daß die gedachten Theile nicht sofast ein künstliches, sondern vielmehr ein natürliches Ganze (unum suppositum naturale) bilden und daß zugleich an demselben die actuellen Grenzen für unsere Sinne und für die äußere Beobachtung in keinerlei Weise zu Tage treten. So kann man dem Augenscheine nach immerhin noch von einem Stetigen sprechen, das wir, im Unterschiede zum früheren, continuum phaenomenale nennen; in Wirklichkeit aber haben wir da nur ein Geeintes d. h. ein Ganzes mit innig sich berührenden und enge zusammenhängenden Theilen (τὸ ἁπτόμενον, contiguum). Wird die Einheit zwischen den einzelnen Bestandtheilen noch mehr gelockert, so kommt die quantitas discreta zum Vorschein. Wir können die hier zu besprechende Quantität im allgemeinen im Gegensatze zur quantitas discreta (i. e. actualiter divisa) als quantitas unita sed divisibilis sive potentialiter discreta aut discernibilis bezeichnen[1]).

---

[1]) Es ist nicht zu leugnen, daß sowohl das Stetige (continuum) als auch das unmittelbar Geeinte (contiguum) für das zergliedernde Denken nicht geringe Schwierigkeit bietet. Allein die Begriffe sind in unserem Denken einmal mit aller Bestimmtheit enthalten, und auch ihre Anwendung auf die gegebene Welt kann nach unserer Ueberzeugung nicht ganz umgangen werden. Auf der anderen Seite ist es wieder nicht blos denkbar, sondern sogar unleugbare Thatsache, daß die Theile eines Naturganzen oder einheitlichen Suppositums, in gewisser Hinsicht räumlich sich nicht unmittelbar berühren müssen. Denn die Beobachtung zeigt, daß auch an solchen Dingen, deren substantielle Einheit im angegebenen Sinne über jeden Zweifel erhaben ist, wie an Pflanzen, am menschlichen Körper u. dgl., Poren oder leere Räume sich vorfinden. Mag man sich auch dagegen sträuben, diese Poren ganz leer zu denken; so kann doch andererseits nicht geleugnet werden, daß die etwaige Füllung dieser Poren nicht zum Naturganzen gehört. Damit jedoch das Ganze seine substantielle Einheit nicht verliere, dürfen die leeren Stellen das Ganze nicht nach Art von stetigen Flächen durchschneiden, sondern die Theile des Ganzen müssen wenigstens an bestimmten Stellen sich unmittelbar berühren oder stetig ineinander greifen, so daß die leeren Stellen nur nach Art zerstreuter Punkte

12. Nach diesen Erklärungen kehren wir zu dem oben (n. 10) angeführten Hauptbegriffen zurück. Wir beginnen absichtlich mit dem letzten, weil in ihm das, was allgemein Quantität genannt wird, am offensten zu Tage tritt und somit ihm das Wesen der Quantität in keinem Falle abgesprochen werden darf. Derselbe zeigt uns ein physisches Ganze, bestehend aus mehreren Theilen, wovon jeder nicht blos seiner Individualität oder seinem inneren Sein nach von dem anderen verschieden ist, sondern überdies noch in der Weise einen bestimmten Raum oder Platz einnimmt, daß er sowohl die übrigen Theile des gleichen Ganzen als auch jedes andere auswärtige körperliche Wesen von demselben ausschließt. Hier findet sich offenbar bei entsprechender Einheit des Subjectes ein „Mehr und weniger" oder ein „Größer und kleiner". Daher ist bei ihm die Frage πόσον, quantum „wie groß" jedenfalls am Platze. Denn ein solches Ding kann, sei es im Vergleich mit sich selbst oder mit anderen Gegenständen, nicht blos nach Umständen einen größern oder kleineren Raum einnehmen, sondern auch aus einer größeren oder geringeren Anzahl von Theilen bestehen. So haben wir offenbar Quantität im strengsten Sinne des Wortes, aber nicht die quantitas discreta. Betrachtet man indes die Vielheit der Bestandtheile nicht formell als Theile eines in sich ungetheilten Ganzen, sondern stellen wir uns dieselben in ihrem individuellen Sein der Reihe nach vor Augen, so fragen wir mit Rücksicht auf sie anstatt um das „Wie groß" besser um das „Wie viel". So nähern wir uns der früheren Anschauungsweise von der quantitas discreta. Auch entspricht der Frage πόσον „Wie groß" „wie viel" unter der letztgedachten Rücksicht, physisch und objectiv gesprochen, nicht eine rein accidentelle Eigenschaft der Substanz, sondern vielmehr eine bestimmte Anzahl substantieller Theile. Für diese Art der Quantität paßt recht eigentlich die Bezeichnung quantitas molis der Scholastiker[1]).

13. Nehmen wir nun von dem eben dargelegten Begriffe ein Merkmal hinweg, und zwar zunächst das letzte, wir meinen den Widerstand nach außen oder die Undurchdringlichkeit anderen Körpern

---

durch das Ganze vertheilt sind. In genauere Untersuchungen über das Stetige, über die unmittelbare Berührung u. dgl. können wir uns hier nicht einlassen. Vgl. Schiffini aaO. n. 94.

[1]) Indessen scheinen die Scholastiker in der Regel den Ausdruck quantitas molis mit dem Begriffe der Ausdehnung (extensio) zu identificieren. Ob mit Recht, wird sich später zeigen.

gegenüber. In dieser Voraussetzung kann das fragliche Ganze mit seinen Theilen nicht blos mit geistigen Wesen, wie mit Gott oder einem Engel, sondern auch mit körperlichen Dingen in demselben Raume sich befinden. Andererseits behält es, solange wir streng bei der Voraussetzung bleiben, nicht blos die Vielheit der Theile, sondern auch die Undurchdringlichkeit der Theile untereinander und die örtliche Lage derselben bei. In diesem Falle hat die Frage *πόσον*, quantum im Sinne von „Wie groß" ihre Anwendbarkeit auf den Gegenstand nicht im mindesten verloren. Das gleiche gilt im Grunde auch von der Frage „Wie viel". Denn das *πόσον* d. i. sowohl das „Wie groß" als auch das „Wie viel" hat mit der Frage: Kann sich der Gegenstand mit anderen Gegenständen am gleichen Orte vertragen oder nicht? ganz und gar nichts zu thun. Es bleibt also durch die Hinwegnahme des gedachten Merkmals der Begriff der Quantität unberührt. Man entgegne nicht, daß die gemachte Annahme unmöglich sei. Denn vor allem ist zu beachten, daß wir hier zunächst nicht von der physischen Möglichkeit der Sache oder von der realen Trennbarkeit der gedachten Momente sondern von der inneren Denkbarkeit oder von der metaphysischen Trennbarkeit der Begriffe reden. Uebrigens ist für den christlichen Philosophen schon das, was wir im Evangelium von der Durchdringlichkeit des verklärten Leibes Christi lesen, hinreichend, um diesen Einwurf zurückzuweisen.

14. Gehen wir einen Schritt weiter, und nehmen wir auch das Merkmal der gegenseitigen Undurchdringlichkeit der Theile hinweg. Auch hier müssen wir fordern, daß man genau bei der gemachten Annahme stehen bleibe. Wie wir nämlich im früheren Punkte an der Voraussetzung festhielten, das körperliche Ganze habe anderen Körpern gegenüber die Undurchdringlichkeit verloren ohne jedoch von denselben wirklich und thatsächlich durchdrungen zu sein; so setzen wir auch hier, an dem Unterschiede zwischen Durchdringbarkeit und wirklichem Durchdrungensein festhaltend, die Annahme, es sei den Theilen eines Ganzen die gegenseitige Undurchdringlichkeit genommen, ohne daß dadurch ihre örtliche Lage verändert und folglich das thatsächliche Durchdrungensein gegeben wäre. So lange nicht bewiesen ist, daß Durchdringlichkeit und wirkliches Durchdrungensein eines und dasselbe sind, kann auch hier die Denkbarkeit oder die metaphysische Möglichkeit der Annahme nicht bestritten werden. Nun stellen wir wieder die Frage: Kann auch so noch das *πόσον*, quantum in seiner zweifachen Bedeutung oder die

Frage „Wie groß“ und „Wie viel“ auf das fragliche Ganze Anwendung finden? Auch hier ist wieder entschieden mit ja zu antworten. So bleibt also auch unter dieser Voraussetzung der Begriff der Quantität unangetastet.

15. Wenn wir nun auch noch die Vielheit der Theile von dem fraglichen Subjecte hinwegdenken, so daß nur mehr ein durchaus untheilbares Etwas zurückbleibt; was geschieht? Die Frage nach dem „Wie viel“ ist nun offenbar nicht mehr am Platze; es sei denn, man wollte auf dieselbe antworten: An diesem Subjecte ist nur mehr die schlichte und nackte Einheit vorfindlich. Aber wie steht es mit dem „Wie groß“ oder, wie wir auch sagen können, mit der Frage: „Wie ausgedehnt“? Mit anderen Worten, muß mit der Vielheit auch nothwendig jede Ausdehnung oder quantitative Größe verschwinden? Wir leugnen es; und zwar vor allem weil es sich nicht beweisen läßt. Oder wie wollte man darthun, daß ein Ding, welches ohne physische Theile oder ohne trennbare substantielle Elemente ist, vorausgesetzt, daß es wirklich existiert, nothwendig auf einen mathematischen Punkt eingeschränkt sein müsse oder trotz seiner wirklichen Existenz nirgends d. h. an keinem Orte, weder an einem wirklichen noch an einem ideellen, sich befinde? Scheint nicht ein mathematischer Punkt, um von anderem abzusehen, eine bloße Abstraction zu sein? Oder ist der Satz unrichtig: Wenn ein Ding nirgends zu finden ist, dann existiert es auch nicht? Ferner: muß ein Ding, das wirklich existiert, nicht auch irgendwie nach außen wirken können? und muß es, um nach außen wirken zu können, nicht irgendwo sein? wenn es aber nach außen thätig ist, warum soll sich seine Thätigkeit nicht gleichzeitig auf eine stetige Ausdehnung erstrecken können? warum soll sie nothwendig auf einen mathematischen Punkt beschränkt bleiben? Oder muß es, um auf eine stetige Ausdehnung zu wirken, nicht selbst stetig ausgedehnt sein? Sollte es vielleicht natürlicher Weise in die Ferne wirken? — Endlich wird unsere gegenwärtige Behauptung durch das bestätiget, was von der Menschenseele und von den rein geistigen Substanzen allgemein gelehrt wird. Dieselben sind nämlich bei all ihrer Einfachheit stetig an einem kleineren oder größeren Orte gegenwärtig. Wir fragen: Wie soll man diese Eigenschaft eines beliebigen Subjectes anders nennen als Ausdehnung? oder unter welcher Kategorie soll man sie unterbringen, außer unter der Kategorie der Quantität d. i. unter dem „Wie groß“ oder „wie ausgedehnt“?

16. Man entgegnet vielleicht: Was ausgedehnt ist, muß nach allgemeiner Anschauung auch zusammengesetzt sein, wenigstens ist es unerhört, die menschliche Seele, die reinen Geister und Gott selbst — denn von ihm muß ja dasselbe gelten — einfachhin und formell ausgedehnt zu nennen. Was den ersten Theil dieses Einwurfes betrifft, so stellen wir nicht blos in Abrede, daß Ausdehnung und Vielheit oder Zusammensetzung formell vollkommen gleichbedeutende Begriffe sind, sondern auch daß die Ausdehnung nothwendig eine Vielheit oder Zusammensetzung mit sich bringt. Der erste Punkt dieses Satzes ist von selbst klar. Die Richtigkeit des zweiten Punktes, auf den schließlich alles ankommt, wird aus der Antwort auf den zweiten Theil des Einwurfes ersichtlich werden[1]). Aber auch in Bezug auf diesen müssen wir wieder die ganze Behauptung, mag sie auch mit noch so großer Zuversicht vorgebracht werden, einfach in Abrede stellen. Denn nach der gewöhnlichen Lehre der scholastischen Philosophie ist die menschliche Seele stetig im ganzen Leibe gegenwärtig. Und wollte man auch der Seele mit manchen neueren Philosophen einen bestimmten Platz im Leibe anweisen, so kann doch auch unter dieser Voraussetzung die Gegenwart derselben unmöglich auf einen einzigen mathematischen Punkt beschränkt werden. Diese Wahrheit vorausgesetzt, was mangelt da noch der Seele zum einfachen Begriffe der Ausdehnung?

17. Nur eine zweifache Ausflucht scheint dieser Beweisführung gegenüber offen zu stehen. Erstens könnte bemerkt werden: Aus dem Gesagten folgt keineswegs, daß die Menschenseele an und für sich (per se), sondern höchstens daß sie mit Rücksicht auf etwas Aeußeres (per accidens) ausgedehnt ist. Zweitens die Ausdehnung der Seele ist in keinem Falle eine formelle, sondern blos eine virtuelle. Allein diese beiden Ausflüchte führen nicht zum Ziele. Denn was die erstere anbelangt, so frägt man mit Recht: Was soll der

---

[1]) Hier beschäftiget uns zunächst nur die Frage: Bringt die Ausdehnung nothwendig eine Vielheit mit sich? und nicht die umgekehrte, ob ohne Ausdehnung eine Vielheit von Theilen bestehen könne. Darüber hier nur soviel. Läßt man die Voraussetzung gelten, daß ein durchaus untheilbares Ding oder Atom nothwendig an einem mathematischen Punkte sich befindet, so muß folgerichtig auch zugegeben werden, daß eine materielle Vielheit ganz der Ausdehnung entbehren kann. Denn wie unter anderem das Geheimnis des allerheiligsten Sacramentes uns belehrt, können durch ein Wunder die Theile eines materiellen Ganzen sich gegenseitig durchdringen. Es braucht also absolut gesprochen das Ganze nicht ausgedehnter zu sein als ein Theil. Doch näheres darüber anderswo.

Ausdruck besagen: Die Seele ist blos per accidens ausgedehnt? Wir können dafür keine andere Erklärung finden, als: Sie ist nur ausgedehnt infolge ihrer Vereinigung mit dem Leibe. Aber muß nicht auch so schließlich einfachhin zugegeben werden, daß die Seele, wenigstens solange sie sich im Zustande der Vereinigung befindet, in sich wahrhaft ausgedehnt ist? Nicht genug. Wird die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe sich an keinem Orte mehr befinden oder wird sie nothwendig in einem mathematischen Punkt zusammenfließen? Niemand wird sich geradezu verstehen, die eine oder die andere von den beiden Annahmen ohne jeden Beweis hinzunehmen. Welchen Beweis kann man aber dafür erbringen? Man könnte höchstens sagen: So muß es sein, weil die Seele ein durchaus geistiges Wesen ist. Allein wäre dieser Beweisgrund durchschlagend, dann müßten ja auch die Engel und Gott selbst, die offenbar in weit vollkommenerem Sinne geistiger Natur sind, nothwendig entweder auf einen mathematischen Punkt beschränkt sein oder ganz und gar an keinem Orte sich befinden oder befinden können. Allerdings wird die menschliche Seele nach der Trennung vom Leibe nicht mehr gerade den gleichen oder auch nur gerade einen so großen Raum mit ihrer Gegenwart einnehmen wie im Zustande der Vereinigung; und insoferne sagt man ganz richtig, daß ihr diese bestimmte Ausdehnung nur gleichsam per accidens d. h. wegen ihrer Verbindung mit dem Leibe zukommt. Daß aber auch von der Ausdehnung im allgemeinen nothwendig das gleiche gelte, läßt sich nicht beweisen. Das zeigt unwidersprechlich der Vergleich mit den reinen Geistern. Dieselben sind nach der allgemeinen Lehre keineswegs nothwendig auf einen mathematischen Punkt beschränkt, sondern nehmen je nach Umständen nicht blos nacheinander, sondern auch gleichzeitig sowohl für ihre Thätigkeit als auch für ihre Substanz einen mehr oder weniger ausgedehnten Raum in Anspruch[1]).

18. Zweitens entgegnet man: Die Ausdehnung der geistigen Substanzen ist jedenfalls keine formelle sondern blos eine virtuelle. Denn weil die geistigen Dinge, so lautet die Begründung, ihrer Substanz nach vollkommen einfach sind, so können sie unmöglich mit einem Theile ihrer Substanz in einem Theile des Raumes und mit dem anderen Theile im anderen Theile desselben gegenwärtig sein; sondern sie sind im Orte, an dem sie sich befinden, ganz im ganzen und ganz in jedem einzelnen Theile desselben. Gegen diese

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. sect. 8 n. 11.

Begründung haben wir nichts einzuwenden; wird aber durch dieselbe auch bewiesen, was zu beweisen ist? Um über diesen Punkt die nöthige Klarheit zu verbreiten, müssen wir fragen, was man unter formeller Ausdehnung versteht. Will man unter formeller Ausdehnung jene Ausdehnung verstehen, welche zusammengesetzten Wesen eigen oder in dem Sinne meßbar ist, daß einem Theile des Maßes nur ein Theil des gemessenen Subjectes entspricht und einem zweiten Theile des Maßes ein zweiter real verschiedener Theil desselben Subjectes; dann kann allerdings bei geistigen Wesen von einer formellen Ausdehnung keine Rede sein. Allein diese Begriffsbestimmung ist ganz willkürlich. Denn bleibt man streng beim Begriffe der Ausdehnung stehen, so muß man alles das, was einen kleineren oder größeren Raum einnimmt und in diesem Sinne irgendwie meßbar ist, einfachhin und folglich auch formell ausgedehnt nennen. Virtuell ausgedehnt ist dann das zu nennen, was in Wirklichkeit keinen Raum einnimmt, sondern vielmehr auf einen mathematischen Punkt beschränkt ist, aber dabei das Bestreben oder die Eignung besitzt, sich auszubreiten und infolge dessen einen größeren oder kleineren Raum einzunehmen. Diese Auffassung findet auch in der weitverbreiteten Lehre vom Stetigen eine Stütze. Denn die Vertheidiger des Stetigen lehren insgemein, daß im Stetigen keine formellen sondern blos virtuelle Theile vorhanden sind d. h., daß am stetigen Körper in Wirklichkeit, so lange er ungetheilt bleibt, keine actuellen Theile sich vorfinden, sondern daß dieselben erst durch die Trennung hervorgebracht werden. Dennoch schreiben sie dem Stetigen im strengen Sinne des Wortes, also formelle Ausdehnung zu, und die Bekämpfer der Lehre vom Stetigen sagen nirgends, daß durch diese Lehre die formelle Ausdehnung in der Körperwelt in Frage gestellet werde. Warum sollte also nicht auch den geistigen Substanzen formelle Ausdehnung zukommen? Die physische Theilbarkeit des Stetigen, wodurch sich dasselbe von den geistigen Substanzen unterscheidet, bringt es allerdings mit sich, daß auf die körperlichen Dinge nicht blos die Frage „Wie groß, oder wie ausgedehnt" sondern auch die Frage „Wie viel" d. h. der Begriff der Vielheit substantieller Theile Anwendung findet; wir haben aber schon gezeigt, daß Vielheit und Ausdehnung sehr verschiedene Begriffe sind.

19. Muß man also wirklich nicht blos der menschlichen Seele oder den geschaffenen Geistern, sondern Gott selbst Ausdehnung zuschreiben? Wenn aber die Ausdehnung zugestandenermaßen etwas Accidentelles ist, wie kann sie Gott zukommen, an dem nichts

Accidentelles zu finden ist? Die Lösung dieses Bedenkens bietet uns Gelegenheit, die ganze Sache gründlicher zu beleuchten. Wir beginnen mit dem letzten Punkte. Es ist allerdings gewiß, daß in Gott nichts Accidentelles sich finden kann; aber ebenso unleugbar ist es auch, daß auf Gott in gewisser Weise auch jene Fragen Anwendung finden, welche für das geschöpfliche Sein die accidentellen Kategorien bilden. Daraus sehen wir, daß in Gott solche Eigenschaften oder Attribute zu finden sind, welche gewissen accidentellen Bestimmungen und Eigenschaften der Geschöpfe gegenüber eine unverkennbare Analogie aufweisen. Oder warum sollte man in Bezug auf Gott nicht die Fragen stellen können: Wo ist er? welche Dauer hat sein Dasein? wie ist sein Wesen beschaffen? was wirkt er? in welchen Beziehungen steht er zur Welt oder stehen die drei Personen der Gottheit zu einander? Und hat die Vollkommenheit und Schönheit seiner Wesenheit, sein Wirken, seine ewige Dauer, die innere Zeugung nicht eine unbestreitbare Analogie mit den gleichnamigen accidentellen Bestimmungen in den geschaffenen Dingen? Nur eines ist bei dieser Analogie unverbrüchlich festzuhalten. Was an den Geschöpfen als accidentell und zufällig erscheint, das ist in Gott als substantiell und wesenhaft zu betrachten. Warum sollte also nicht auch bei der Frage „Wie groß, wie ausgedehnt“ und bei der ihr entsprechenden Unermeßlichkeit oder Allgegenwart Gottes das gleiche der Fall sein? Man kann ohne Zweifel behaupten: Gottes Allgegenwart und Unermeßlichkeit hat mit der Ausdehnung der geschöpflichen Dinge und ihrer Gegenwart im Raume eine ebenso große Analogie wie seine Wesenheit, seine Dreipersönlichkeit, seine Weisheit und seine Dauer mit den gleichnamigen Attributen der Geschöpfe. So lange man also keinen Anstand nimmt diese Begriffe im formellen Sinne auf Gott zu übertragen, braucht man sich auch nicht zu scheuen, Gott in formellem und eigentlichem Sinne eine unermeßliche Ausdehnung oder räumliche Größe zuzuschreiben[1]).

---

[1]) Auch die Kirchenväter drücken sich in diesem Sinne aus. So schreibt unter anderem von der Unermeßlichkeit Gottes der hl. Hilarius (in Psalm. 144 n. 6): Finem magnificentia ipsius (Dei scil.) nescit et aliquam emetiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suae laudem. Und der hl. Augustin (epist. 187 ad Dard. c. 4 n. 11): In eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus . . aut aër . . diffunditur; omnis enim hujusmodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto.

Trifft nun dies bei Gott zu, warum sollte es nicht auch bei den geschaffenen Geistern zutreffen? Ja warum soll sich von den geschaffenen Dingen, Geisterwelt und Körperwelt zusammengenommen, nicht sogar ein für alle vollkommen eindeutiger Begriff der Ausdehnung abstrahieren lassen, wie dies bei so vielen anderen Begriffen und wohl auch bei der Dauer der Fall ist?[1])

Aus dem Gesagten ist auch ersichtlich, was man von der von einigen Philosophen aufgestellten Eintheilung der Ausdehnung in die geometrische, mathematische oder prädicamentale Ausdehnung einerseits und in die transcendentale Ausdehnung andererseits zu halten hat. Von dieser Eintheilung gilt ungefähr das, was wir früher (n. 6) über die analoge Eintheilung der Zahl gesagt haben.

20. Zum Schlusse erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Fällt nicht nach unserer Auffassung das *ποσόν* mit dem *πού* d. h. die Ausdehnung mit dem Orte oder mit der Stellung im Raume zusammen? Um diese Schwierigkeit zu heben, könnte man zuvörderst auf den Umstand hinweisen, daß die Kategorien keineswegs nach allen Richtungen hin streng von einander geschieden sind, sondern vielmehr in gewisser Beziehung mehr oder weniger ineinander greifen. Allein wir bedürfen hier dieser Ausflucht nicht. Denn die Quantität oder das „Wie groß, wie ausgedehnt" frägt, wie schon der Name und die Frage sagt, formell nur nach der Ausdehnung oder nach der Größe des eingenommenen Raumes; der Ort oder das „Wo" (*ποῦ*, ubi) hingegen frägt formell nach der Stellung im Raume d. h. nach der Stellung, welchen das fragliche Subject in dem ins unbestimmte ausgedehnten und nach allen Richtungen hin irgendwie als eingetheilt gedachten Raume einnimmt. Daraus ersieht man sofort, daß Ausdehnung und Ort ganz verschiedene Dinge sind. Kann denn nicht ein körperliches Wesen oder auch ein

---

[1]) Zur Begründung unserer Anschauung könnte auch folgendes angeführt werden. Manche Scholastiker lehren, auch bei rein materiellen Dingen sei die Wesensform an und für sich einfach. Dennoch können und wollen sie nicht leugnen, daß die Wesensform körperlicher Dinge formell ausgedehnt sein muß. Noch ein anderer Umstand ist in dieser Sache zu beachten. Wenn man von der Vielheit der Momente, welche voraussetzlich einen theilbaren Raum einnehmen, jede Einheit hinwegnimmt, so geht der Begriff einer Gesammtausdehnung verloren. Denn so haben wir nur mehr eine Vielheit von Punkten oder eine Vielheit von Dingen, deren jedes für sich eine Ausdehnung besitzen mag. Von einer Gesammtausdehnung kann ohne entsprechende Einheit keine Rede sein.

reiner Geist, während er seinen Ort oder seine Stellung im Raume vielfach ändert, seine Ausdehnung als solche vollkommen unverändert beibehalten? Daß bei Gott, infolge seiner Unermeßlichkeit und absoluten Einfachheit Ort und Ausdehnung und somit das ποσόν und das πού sachlich vollkommen zusammenfallen, kann nicht befremden, sondern erscheint vielmehr als selbstverständlich. Manche Philosophen, wie Suarez, sahen ein, daß sich die Ausdehnung im hier gemeinten Sinne nicht unmittelbar unter der Kategorie des Ortes (ubi) unterbringen lasse; sie behaupten aber gleichzeitig, man müsse diesen Begriff und seinen Gegenstand, wie ähnliches bei anderen Uebergangsbegriffen geschieht, jedenfalls wenigstens mittelbar auf die Kategorie des Ortes zurückführen. Allein wie dies einerseits eine unbewiesene Behauptung ist, so glauben wir andererseits gezeigt zu haben, daß die Ausdehnung ganz eigentlich und unmittelbar zur Kategorie der Quantität gehört. Wollten die Gegner mit unserer Beweisführung sich nicht zufrieden geben; so müßten wir ihnen schließlich die Frage vorlegen, warum sie mit dem gleichen Rechte, womit sie die Ausdehnung der Kategorie des Ortes zuweisen, den Begriff der Gestalt (figura) anstatt unter die Kategorie der Qualität nicht ebenfalls unter der Kategorie des Ortes oder unter der Kategorie der Quantität unterbringen.

21. Wir halten also an der Anschauung fest: der Begriff der Größe oder der Ausdehnung fällt unter die Kategorie der Quantität und findet überdies nicht blos uneigentlich, sondern im eigentlichen Sinne auch auf die geistigen Wesen Anwendung. Hiermit wollen wir jedoch nicht behaupten, es sei zwischen der Ausdehnung körperlicher und der Ausdehnung geistiger Wesen kein bedeutungsvoller Unterschied zu entdecken. Wir finden es vielmehr nothwendig, diesen Unterschied genauer darzulegen, um unsere Anschauung allseitig zu beleuchten und jedem Mißverständnisse vorzubeugen. Vor allem ist nicht zu übersehen, daß bei körperlichen Dingen die Größe oder Ausdehnung in Wirklichkeit zunächst nicht von einem einzelnen Atome, welches vielleicht in sich vollkommen untheilbar ist, sondern von den Dingen, wie sie uns als Naturganze in der Außenwelt begegnen, zB. von einem Menschen, einem Baume oder einem für sich bestehenden Steinblock, ausgesagt wird. So aber geht, wie wir bereits gezeigt haben, dem „Wie groß" ein entsprechendes „Wie viel" d. h. der Ausdehnung eine entsprechende Vielheit von actuell oder potentiell unterschiedenen Theilmomenten unzertrennlich zur Seite. Wir sagen: eine entsprechende Vielheit, weil diese Vielheit wenigstens in

gleichartigen oder homogenen Gebilden unter den nöthigen Voraussetzungen offenbar mit der Größe oder Ausdehnung gleichen Schritt hält. Wenn man einem homogenen Körper zB. einem Steine durch gewaltsame Theilung ein Viertel von seiner Ausdehnung genommen hat, so muß er dadurch wohl auch ein Viertel seiner substantiellen Bestandtheile verloren haben. Wir können diesen Gedanken auch so ausdrücken. Die Ausdehnung oder Größe, die sich an den körperlichen Dingen findet, ist doppelt meßbar; einmal durch das Maß, und dann, das Atom oder ein anderes ausgedehntes Maß als Einheit vorausgesetzt, auch durch die Zahl[1]). An geistigen Dingen hingegen findet sich diese Art der Quantität, welche sich als eine gleichmäßige Mischung von Vielheit und Ausdehnung darstellt, ganz und gar nicht. Mag nämlich eine geistige Substanz, wie bei den endlichen Wesen nicht bezweifelt werden kann, auch ihre Ausdehnung ändern, mag zB. die menschliche Seele auch je nach dem Wachsthum des Leibes oder ein Engel je nach Belieben bald einen kleineren, bald einen größeren Raum einnehmen, so kann diese Veränderung an der Größe oder Ausdehnung einer solchen Substanz wegen ihrer Einfachheit in keinem Falle durch Vermehrung oder Verminderung substantieller Theile erklärt werden, sondern sie muß in anderer Weise vor sich gehen. Ein Analogon dafür haben wir an den körperlichen Dingen, welche entweder infolge der Temperaturveränderung oder durch äußeren Einfluß gemäß ihrer Elasticität ohne

---

[1]) In der Voraussetzung, daß alle Moleküle von gleicher Beschaffenheit die gleiche Schwere besitzen, kann das Maß unter entsprechenden Bedingungen auch durch die Wage (pondus) ersetzt werden. Ueberdies macht man bei der körperlichen Quantität noch die Beobachtung, daß die Theile, in welche körperliche Dinge zerlegt werden können, immer eine gewisse Gleichartigkeit aufweisen. Dieser Gedanke liegt nach allgemeiner Annahme in der Definition der Quantität bei Aristoteles (Metaph. 4 al. 5 c. 13): *Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.* Indessen ist in dieser Definition nach unserem Dafürhalten auch der Gedanke enthalten, ja in den Vordergrund gerückt, daß durch die Theilung die Bestandtheile des früheren Ganzen zu selbständigen Einzeldingen (supposita) werden. Was dann die Gleichartigkeit betrifft, welche in dieser Definition für die Bestandtheile des Ganzen gefordert wird, so darf dieselbe jedenfalls nicht in allzu strengem Sinne genommen werden. Denn im menschlichen Körper sind zB. Knochen, Fleisch und Blut gewiß nicht vollkommen homogen; und dennoch muß man sie als quantitative Theile anerkennen. Die geforderte Gleichartigkeit besagt also schließlich streng genommen nichts anderes, als daß alle quantitativen Bestandtheile von materieller Beschaffenheit sein müssen.

substantiellen Zuwachs oder Ausfall ihre Ausdehnung oder ihr Volumen verändern. Es ist also die Größe oder Ausdehnung, wie sie sich an rein geistigen Dingen findet — vorausgesetzt, daß sie, wie bei endlichen Wesen, ihre bestimmten Grenzen und zugleich eine entsprechende Beharrlichkeit besitzt — allerdings in der ersten Weise meßbar. Infolge dessen weist sie auch, mathematisch gesprochen, in einem gewissen Sinne die drei bekannten Dimensionen des Raumes auf. In der zweiten Weise hingegen d. h. durch die mathematische Zahl kann die Ausdehnung geistiger Substanzen innerlich keineswegs bestimmt werden[1]).

22. Aber mögen wir auch bei einem untheilbaren Atom der Materie stehen bleiben, so zeigt sich zwischen seiner Ausdehnung und der Ausdehnung einer geistigen Substanz immer noch ein sehr großer Unterschied. Dies ist vor allem klar, wenn man an der Annahme festhält, daß das Atom immer noch im gewöhnlichen Sinne des Wortes eine stetige Größe bleibt. Denn so kann am Atom immer noch innerlich eine rechte und eine linke Seite und mithin ein rechter und ein linker Theil bezeichnet oder unterschieden werden, wenn auch den beiden Theilen infolge ihrer Stetigkeit eine gemeinsame Grenze zugeschrieben werden müßte. Von einem geistigen Wesen kann in keiner Weise ähnliches behauptet werden. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß durch die Annahme der eben beschriebenen Stetigkeit die ursprüngliche Annahme der vollen Einfachheit und Untheilbarkeit wieder zurückgenommen wird. Denn unter der Annahme der gedachten Stetigkeit wäre das angeblich einfache Atom von einem größeren stetigen Körper höchstens darin verschieden, daß infolge seiner Kleinheit ihm gegenüber dem Menschen oder dem

---

[1]) Wir sagen: Innerlich kann die Ausdehnung geistiger Substanzen durch Zahlen keineswegs bestimmt werden. Anders ist es, wenn man die Sache mehr äußerlich auffaßt. Denn weil die Ausdehnung nicht bei allen geistigen Substanzen gleich ist und weil auch ein und dasselbe geistige Wesen seine Ausdehnung je nach Umständen ändern kann; so sind mehr äußerlich für die Bestimmung dieser Größen, nachdem einmal eine Maßeinheit festgestellt ist, schließlich auch Zahlen anwendbar. Die Größe oder Ausdehnung Gottes ist hingegen in jeder Weise unmeßbar und Gott heißt deswegen auch unermeßlich. Das ist nach unserer Anschauung der eigentlichste Grund, warum die Größe oder Ausdehnung von Gott in Vergleich zu den Geschöpfen nur in analogem Sinne ausgesagt wird. Denn Größe oder Ausdehnung (πόσον, quantum) schließt namentlich nach dem griechischen und lateinischen Sprachgebrauche wesentlich die Möglichkeit von einem „Mehr und weniger" und somit die Meßbarkeit in sich.

Geschöpfe überhaupt die Mittel fehlen, um die Trennung der Theile wirklich und physisch auszuführen oder auch nur die Designation der Theile in physischer oder sinnlicher Weise vorzunehmen. Aber der Allmacht Gottes gegenüber würde das Atom immerhin theilbar bleiben.

Doch wir wollen mit Leibnitz und anderen Philosophen annehmen, das fragliche Atom sei trotzdem, daß es einen gewissen ausgedehnten und theilbaren Raum einnimmt, und daß somit zunächst in diesem Raume und dann mittelbar und mehr äußerlich auch an der Ausdehnung des Atoms selbst ein Rechts und ein Links unterschieden werden kann, dennoch innerlich vollkommen einfach und untheilbar; gleich der menschlichen Seele, welche, wenn sie sich auch im ganzen Leibe und folglich zugleich in der rechten und in der linken Hand befindet, um so mehr äußerlich in ihrer Gegenwart ein Rechts und ein Links aufweist, dennoch innerlich die vollste Einfachheit beibehält. Auch in diesem Falle würde die Ausdehnung eines derartigen Atoms, dessen Möglichkeit wir hier dahingestellt sein lassen, sich von der Ausdehnung einer geistigen Substanz in mehr als einer Hinsicht unterscheiden. Zunächst ist die räumliche Ausdehnung eines solchen Atoms jedenfalls eine verschwindend kleine; dagegen müssen der Gegenwart geistiger Substanzen, wie der menschlichen Seele und namentlich der Engel, ziemlich weite Grenzen gewahrt bleiben. Ferner bleibt ein solches Atom infolge seiner natürlichen Trägheit an und für sich an einen bestimmten Ort des weiten Raumes gebunden, während der Engel und in ihrer Weise auch die menschliche Seele ihren Platz nach Belieben ändern können. Ebenso wenig liegt es in der Macht des Atoms, die Größe seiner inneren Ausdehnung willkürlich zu verändern, wie solches nach allgemeiner Lehre der Theologen bei den Engeln der Fall ist[1]). Endlich nimmt das Atom ebenso gut wie der zusammengesetzte Körper den Platz, an dem es sich einmal befindet, naturgemäß in diesem Sinne ein, daß es nicht zwar rein geistige Wesen, wohl aber andere Atome oder körperliche Dinge von demselben ausschießt. Infolge dessen muß sich ein solches Atom gleich den anderen

---

[1]) Es ist kein Grund zu behaupten, daß von der Menschenseele im Zustande der Trennung nicht ähnliches gelte. Der Grund, warum dies bei Gott nicht der Fall sein kann, liegt auf der Hand; ein neuer Umstand, daß Gott nur in analogem Sinne ausgedehnt genannt werden kann. Sollte je nach Umständen infolge der Elasticität auch das Atom sich ausdehnen und zusammenziehen, so geschieht dies jedenfalls nur durch äußeren Einfluß, so daß der hier berührte Unterschied immerhin bestehen bleibt.

körperlichen Dingen naturgemäß für die Sinne des Menschen und namentlich für den Tastsinn bemerkbar machen. Daß von geistigen Substanzen ähnliches nicht gesagt werden kann, ist bekannt. Denn wenn es auch in der Macht des Engels steht, andere und namentlich niedrigere oder körperliche Wesen von seinem Platze auszuschließen, so liegt es doch vollkommen in seiner Willkür, von dieser Macht Gebrauch zu machen oder nicht. Infolge dessen kann die Gegenwart geistiger Wesen an und für sich durch die Sinne in keiner Weise wahrgenommen, sondern nur durch den Verstand erreicht werden. Ebenso unterliegen die materiellen Atome gleich den übrigen körperlichen Dingen der gegenseitigen materiellen Einwirkung, wie der Schwerkraft oder der gegenseitigen Anziehung und Abstoßung; bei geistigen Substanzen hingegen kann von all dem keine Rede sein. Da nun dem Gesagten zufolge unserer Erfahrung überall nur körperlich ausgedehnte Dinge begegnen und andererseits die eben angeführten Momente bei körperlichen Dingen mit dem, was wir nackte Ausdehnung nennen, innigst verwachsen sind; so ist es nicht zu verwundern, wenn diese Momente gewöhnlichhin in den Begriff der Quantität oder Ausdehnung hineingezogen werden. Diesen Begriff der Ausdehnung vorausgesetzt ist allerdings den geistigen Substanzen die formelle Ausdehnung abzusprechen. In wie weit einzelne Autoren in diesem Sinne reden, wollen wir nicht näher untersuchen. Jedenfalls vermißt man in diesem Punkte vielerorts die gewünschte Klarheit.

Schließlich könnte man noch fragen, ob der Ausdehnung, wie sie von uns den geistigen Substanzen und von manchen den einfachen Atomen zugeschrieben wird, der Begriff des Stetigen gewahrt bleibe. Wir antworten: Nimmt man für den Begriff des Stetigen neben anderem auch das Merkmal der inneren und physischen Theilbarkeit in Anspruch, dann kann offenbar sowohl bei den rein geistigen Substanzen als auch bei durchaus untheilbaren Atomen von formeller Stetigkeit keine Rede sein. Begnügt man sich hingegen für den Begriff des Stetigen, wie es uns naturgemäß zu sein scheint, mit dem zweifachen Merkmale der formellen Ausdehnung und der actuellen Einheit oder kürzer mit dem Begriffe formeller und zugleich ununterbrochener Ausdehnung; dann scheint den genannten Dingen zur formellen Stetigkeit nichts zu fehlen. Unter dieser Voraussetzung wäre dann ein vollkommen oder innerlich theilbares und ein blos äußerlich theilbares Stetige zu unterscheiden.

Recensionen.

Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus von Dr. Joh. Uebinger. Münster und Paderborn, F. Schöningh, 1888. VI, 198 S. 8°.

Wie weit die Ansichten über die originelle Speculation des Nicolaus von Cues noch immer auseinandergehen, tritt nirgends schärfer hervor, als in den beiden neuesten Publicationen, welche im vergangenen Jahre darüber erschienen sind. In der Abhandlung Gloßners[1]) erscheint Cusanus als ein Gefolgsmann der Eleaten und Vorläufer Hegels, indem er wie diese sein pantheistisches System auf der Identificierung des allgemeinen Seinsgedankens mit dem christlichen Gottesbegriffe und auf der Leugnung des Princips des Widerspruches aufzubauen versuchte. Dagegen unternimmt es die uns zur Besprechung vorliegende Schrift Uebingers, den Nachweis zu führen, daß Cusanus in gleicher Weise wie die Scholastik Gott als die lauterste Wirklichkeit und wahrhaft schöpferische Ursache im Sinne des christlichen Theismus verstanden habe. Während indes die scharfsinnige Untersuchung Gloßners sich noch im Geleise der bisherigen Forschungen bewegt, ist Uebinger in der glücklichen Lage, auf kritisch exacter Grundlage ganz neue Resultate vorlegen zu können, welche, wie uns scheint, den Widerstreit der Meinungen zu Gunsten der theistischen Deutung endgiltig entschieden haben.

Zunächst ist es Uebingers Verdienst, nicht nur den gedruckten Text der Cusanischen Schriften an zahlreichen und zum Theil wichtigen Stellen nach den Handschriften berichtigt, sondern auch eine vollständige bislang verloren geglaubte Schrift wieder aufgefunden und ihrer Bedeutung entsprechend verwerthet zu haben. Die neuentdeckte

[1]) Vgl. Commers Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. III 32 ff.

Schrift führt den Titel: Tetralogus de non aliud, oder: Directio speculantis. Ihre Existenz ist durch das Werk De venatione sapientiae (cap. 14) hinreichend sichergestellt, sie fehlt jedoch in den Handschriften von Cues, auf welchen alle Druckausgaben beruhen, und gelangte so niemals in die Oeffentlichkeit. Die Bemühungen Jakob Fabers und seines Schülers Beatus Rhenanus, den Tetralogus für die Pariser Ausgabe (1514) ausfindig zu machen, blieben erfolglos. Derselbe ist uns jedoch erhalten geblieben in einer Abschrift, welche der Nürnberger Gelehrte Hartmann Schedel 1496 für sich anfertigte und welche Uebinger in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek wieder aufgefunden hat. Im Anhange veröffentlicht Uebinger den wichtigen Fund mit interessanten Vorbemerkungen über Auffindung, Titel, Gliederung, Theilnehmer, Ort und Zeit des Gespräches, welches, wie aus dem folgenden hervorgehen wird, die eine Richtung der Cusanischen Speculation über Gott zum Abschluß bringt.

Als noch weit bedeutsamer aber erscheint uns ein anderes Forschungsresultat, das wir dem kritischen Scharfblicke Uebingers verdanken. Bisher nahm man auf den Entwicklungsgang der Cusanischen Speculation wenig oder keine Rücksicht, sondern zog unterschiedslos alle Schriften des Cardinals heran, um aus den mannigfachen Aeußerungen desselben, so gut es gieng, einen einheitlichen Gedankenguß zu gewinnen, wobei es an Widersprüchen nicht mangelte. Dagegen weist nun Uebinger nach, daß Cusanus, obwohl gewisse Grundanschauungen durch alle seine Schriften sich hindurchziehen, doch seine ursprüngliche Lehre nicht unverändert festhielt, sondern dieselbe in mehr als einer Weise fortbildete und schließlich nicht unwesentlich umgestaltete. Zu diesem wichtigen Resultate gelangte Uebinger zunächst dadurch, daß er die Abfassungszeit der einzelnen Schriften feststellte und dieselben nach verwandten Gruppen ordnete. Es stellte sich als Hauptergebnis heraus, daß zwei Richtungen der Cusanischen Gotteslehre unterschieden werden müssen, von denen die eine der negativen, die andere der affirmativen Gotteserkenntnis entspricht. Nach der Weise, wie in beiden die Geschöpfe zur Lösung des Hauptproblems verwerthet werden, nennt Uebinger die eine Richtung die symbolische, die andere die exacte. In der Methode sehr verschieden, treffen sie in dem schon erwähnten gemeinsamen Endziele zusammen, Gott als actus purissimus und causa creatrix in der größten dem Erdenpilger noch möglichen Vollkommenheit speculativ zu erfassen. Im Vergleiche mit dem außerordentlichen Reichthum des Wissens, das die Scholastik über die einzelnen Attribute des göttlichen Seins und Lebens verbreitet hat, erscheint die Cusanische Gotteslehre an materiellem Inhalt beinahe arm und dürftig. Sie ist fast einzig darauf concentriert, einen Begriff und Namen

ausfindig zu machen, der das göttliche Wesen sowohl in seinem Ansichsein als in seinem Verhältnisse zu den Creaturen am besten ausdrücken könnte. Daher hat jede Periode der Cusanischen Forschung ihren eigenen charakteristischen Gottesnamen, dessen Wert jedesmal in überschwänglicher Weise gepriesen wird. Für diese Stoffbeschränkung werden wir jedoch einigermaßen entschädigt durch die ausführliche, tiefsinnige, immer neue und originelle Art, in welcher das eine Problem, wie Gott über und in allen Geschöpfen ist, behandelt wird. Während in der classischen Scholastik die beiden Richtungen der affirmativen und negativen Theologie zur schönsten Harmonie vereinigt sind, beginnt Cusanus seine speculative Laufbahn mit einseitiger Ueberschätzung der einen und gelangt erst spät zu einer gerechten Würdigung der andern, wodurch er freilich die in der frühern Periode gegen die „aristotelische Secte" erhobenen Vorwürfe selbst widerlegt. Jede der beiden Richtungen durchläuft bei ihm wieder mehrere Stadien, in welchen der eine Grundgedanke in anderer Modification wiederkehrt, so daß Cusanus am Abende seines Lebens in einem Rückblick auf seine nimmermüde Forschung selbst das Zeugnis von sich ablegen konnte: Reperies primum principium, undique idem, varie nobis apparuisse, et nos ostensionem ejus variam varie depinxisse[1]).

Bezüglich der Interpretation der Cusanischen Lehren hat Ueb. jenes hermeneutische Princip zur Grundregel genommen, nach welchem Cusanus selbst seine Schriften ausgelegt wissen wollte: Oportet . . qui scribentis in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente et *in unam concordantem sententiam resolvat.* Facile est enim ex truncatis scripturis aliquid reperiri dissonum, sed collatum ad integritatem voluminis est concordans[2]). Das entscheidende Hauptresultat, welches Uebinger mittelst dieser Interpretationsweise erzielt hat, können wir in folgende zwei Sätze zusammenfassen.

1. Der „Enthalt" (complicatio) aller Dinge in Gott, wie ihn Cusanus versteht, ist nicht als materielle Zusammenfassung im Sinne der Pantheisten, sondern lediglich als virtueller und ideeller (vorbildlicher) Enthalt zu denken, wie ihn dem Wesen nach die Theologen allgemein lehren.[3])

[1]) Compend. c. 13. Dieser „Grundriß" ist nach Uebinger (S. 136) erst im J. 1464 geschrieben und ist die letzte Schrift des Cardinals. [2]) Apol. doct. ignor. fol. 37b (Pariser Ausgabe 1514). Nicht mit Unrecht beruft sich Cusanus an diesem Orte auf den hl. Thomas, der den Areopagiten nach demselben Princip ausgelegt und dadurch die pantheistische Deutung desselben abgewehrt habe. [3]) Continentia virtualis per modum effectus, non formalis per modum inclusi, wie Joh. a St. Thoma sich ausdrückt (Curs. theol. I disp. 5 a. 2).

2. Die „Entfaltung“ (explicatio) der Dinge aus Gott oder Gottes in die Geschöpfe ist gleichfalls nicht als (pantheistische) Entwicklung des Absoluten, sondern als schöpferische Darstellung und Offenbarung der absoluten unendlichen Vollkommenheit Gottes in beschränkten und endlichen Abbildern zu verstehen, welche bei aller Abhängigkeit (abesse) von Gott die Selbständigkeit ihrer individuellen Existenz nicht einbüßen.

Die vom Verf. zum ersten Mal versuchte genetische Darstellung der Cusanischen Gotteslehre wird in drei Capiteln übersichtlich und klar durchgeführt. Das erste Cap. behandelt die ursprüngliche Lehre, das zweite die Fortbildung, das dritte die Umgestaltung derselben, sowie das Gesammtergebnis. Im engen Rahmen einer Recension müssen wir uns mit einer gedrängten schematischen Skizze begnügen, welche den von Uebinger gezeichneten Entwicklungsgang der Cusanischen Speculation einigermaßen veranschaulichen mag.

I. Die negativ symbolische Richtung; begründet durch die Schrift de docta ignorantia (vollendet zu Cues 1440) und abgeschlossen durch das Gespräch de non aliud (geschrieben zu Rom 1462).

Erstes Stadium: Die Einheit der Gegensätze.

Die ursprüngliche Lehre wird entwickelt in der eben erwähnten Schrift de docta ignor. und gegen pantheistische Auslegung vertheidigt in der Apologia doctae ignorantiae (1449). Die Welt ist unerkennbar ohne Gott, ihre absolute Ursache, von der sie ganz und gar ausgeht und abhängt. Daher setzt die Erkenntnis der Welt die Erkenntnis Gottes voraus[1]. Die Methoden, die zu damaliger Zeit den Weg zur Gotteserkenntnis zeigten, gefielen dem Cusanus nicht. Weder das dialektische Verfahren der Scholastiker, noch das combinatorische des Raymundus Lullus befriedigte ihn, obwohl letzteres, wie Uebinger vermuthet, mannigfache Anregung auf ihn geübt hat. Er ersann sich ein eigenes, das symbolische Verfahren. Grundlage desselben ist die docta ignorantia. Das Wesen Gottes, das zwar an und für sich im höchsten Grade intelligibel, aber eben wegen seiner übererhabenen Intelligibilität für uns unbegreiflich ist, vermögen wir in seinem Ansichsein (uti est) nicht zu erkennen; alle unseren Begriffe und Benennungen sind unfähig, Gott auszudrücken, wie er ist. Daher ist unser Wissen von Gott eigentlich ein Nichtwissen und das Wissen um dieses Nichtwissen (= docta ignorantia[2]) ist nach Dionysius (Ep. 1 ad Caj. et passim) das beste Wissen von Gott. Die

[1]) Wie man sieht, strebt Cusanus nach synthetischer Welterkenntnis und setzt sich dadurch mit der aristotelischen Weltbetrachtung, welche vorwiegend analytisch ist, in Gegensatz. Allein man muß beachten, daß Cusanus mehr Theolog als Philosoph sein will. [2]) „Belehrung über das Nichtwissen“



docta ignorantia ist die „mystische Finsternis", in welcher der Intellect alle Wahrheiten, die er fassen kann, hinter sich läßt und Gott als darüber in unendlicher und unbegreiflicher Weise erhaben denkt; sie ist die höchste Spitze der Gotteserkenntnis, welche das Wissen der auf ihre affirmative Theologie stolzen Theologen ebenso überragt, wie das Sokratische scire se nescire die Scheinwissenschaft der Sophisten. Also nicht ein Verzicht auf das Wissen, wie man gemeint hat, sondern der Gipfelpunkt der Erkenntnis ist die docta ignorantia. Der Terminus ist aus Augustinus entnommen[1]), der Begriff aber hauptsächlich aus Dionysius, welcher in der „Mystischen Theologie" dieselbe Lehre entwickelt. Jedoch geht Cusanus insofern über Dionysius hinaus, als er nicht bei Gott stehen bleibt, sondern die docta ignorantia auf die Erkenntnis alles Wirklichen, das vom denkenden Subjecte verschieden ist, ausdehnt. Die docta ignorantia wird ein Fundament der Erkenntnislehre überhaupt. Von allem Wirklichen außer uns haben wir nach Cusanus keine „präcise" Kunde, sondern nur eine conjectura. Man hat ihn darum des Skepticismus angeklagt, aber nicht mit Recht, wie Uebinger glaubt. Denn conjectura im Cusanischen Wortverstande ist nicht eine bloße Muthmaßung, sondern eine der Wirklichkeit mehr oder minder entsprechende „Annahme", wie Uebinger das Wort verdeutscht. Sie ist eine similitudo, die bis in das Unbestimmte fort der Mehrung fähig ist; die „Wahrheit" dagegen verträgt kein Mehr oder Minder, sie ist untheilbar, sie verlangt Identität zwischen Subject und Object, wie der Kreis sich nur mit sich selbst deckt. Uebinger faßt daher die Cusanische Erkenntnislehre kurz und treffend in die Formel zusammen: „Dinggedanken sind Annahmen", „Gedankendinge sind Wahrheiten".

Mit Unrecht ist auch der Satz: Fides est in se complicans omne intelligibile, intellectus autem est fidei explicatio, und: Fidem initium esse intellectus im traditionalistischen oder rationalistischen Sinne verstanden worden. Cusanus unterscheidet einen doppelten Glauben, den übernatürlichen und den natürlichen, welch letzterer in seinem Begriffe soweit gefaßt wird, daß jede Erkenntnis der prima principia darunter fällt. Nur von diesem letzteren sollen jene Sätze in ihrer Allgemeinheit gelten.

Da wir demnach von Gott eine adäquate Erkenntnis nicht zu erlangen vermögen, bleibt uns nur übrig, sein Wesen, wie es in der docta ignorantia erfaßt wird, durch Symbole unserem Verständnisse näher

---

übersetzt Ueb., wobei das Wort „Belehrung" sowohl im activen als im passiven Sinne zu nehmen ist (Belehren und Belehrtsein), wie auch docta ignorantia von Cusanus bald synonym mit *doctrina* ignorantiae, bald identisch mit *scientia* ignorantiae gefaßt wird.

[1]) Ep. 121 ad Prob. c. 15: est igitur in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei.

zu bringen. Dazu eignen sich aber die sichtbaren Dinge nicht, wegen ihrer aus der Materie fließenden Unbeständigkeit; besser dagegen die Figuren der Mathematik wegen ihrer unvergänglichen Zuverlässigkeit. Jedoch müssen auch sie zuvor, um auf das unendliche Wesen Gottes anwendbar zu sein, ihrer Beschränktheit entkleidet und gleichfalls in die Sphäre des Unendlichen erhoben werden. Die unendliche Linie also, der unendliche Kreis usw., kurz die Mathematik des Unendlichen wird der mystisch-symbolischen Theologie zur Veranschaulichung des Unbegreiflichen die Mittel liefern müssen.

Der beste Begriff von Gott ist es, ihn mittelst der docta ignorantia als „Einheit der Gegensätze" (coincidentia oppositorum) zu denken. Zweierlei ist darin enthalten. Erstens: Da Gott reiner Act ist, so sind alle denkbaren Vollkommenheiten in ihm, auch jene, die für unser beschränktes Denken sich wie Gegensätze zu einander stellen und in den Geschöpfen als solche erscheinen. In Gott aber sind sie nicht in ihrer Gegensätzlichkeit, sondern fallen auf eine uns unbegreifliche Weise in realer Identität zusammen. Alles in Gott ist sein Eines ureinfaches Wesen. Zweitens: Da alle Vollkommenheiten in Gott anders sind, als unsere beschränkte Begriffswelt sie vorzustellen vermag, so können wir eine und dieselbe Vollkommenheit von Gott aussagen und verneinen, sie ihm zu allermeist und zu allermindest zuerkennen. Gott ist Sein und Nichtsein, zumeist Sein und zumindest Sein, er ist über alles erhaben und vor allem, daher ohne Gegensatz. Die coincidentia oppositorum ist jedoch nicht, wie man mit einem folgenschweren Irrthum annahm, Grundvoraussetzung der Cusanischen Speculation, sondern eine Folgerung aus der reinen Actualität Gottes. Die berühmte Stelle, in welcher diese Folgerung zum ersten Mal gezogen wird, ist De doct. ignor. I 4: Maximum absolute, cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest maius esse, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est, minimum maximo coincidere. Diese in neuerer Zeit fast allgemein falsch übersetzte und mißverstandene Stelle, die man für eine sophistische Begründung der pantheistischen Grundanschauung des Cusanus ausgab, hat nach Uebinger (S. 19) folgenden einfachen Sinn: „Gott ist alles, was sein kann, wirklich; nichts kann größer, nichts kleiner sein, wie er; er ist eben alles, er ist das Größte so gut, wie das Kleinste, und das Kleinste so gut, wie das Größte; er ist die Einheit des Größten und des Kleinsten". Symbol der coincidentia oppositorum ist die unendliche Linie. Gäbe es eine solche, so würde dieselbe gerade, sie würde Dreieck, Kreis und Kugel sein (die Beweise dafür S. 27 ff.), sie wäre auf unendliche Art alles dasjenige in Wirklichkeit, was in dem Vermögen der endlichen Linie liegt. Auf ähnliche Weise ist Gottes simplicissima et infinitissima essentia eine jede mögliche Wesenheit auf die Art, daß sie

gleichzeitig alle und keine von ihnen insbesondere ist. Bezüglich der Weise, wie einige göttliche Attribute im einzelnen, sowie die hl. Dreifaltigkeit[1]), in welcher Cusanus keineswegs den realen Unterschied der Personen leugnet, speculativ und symbolisch erklärt werden, müssen wir uns mit einem Hinweis auf die gründliche Darstellung Uebingers begnügen.

Cusanus unterscheidet das Weltall (universum) von der wirklichen Welt (mundus). Ersteres ist der Inbegriff alles dessen, was außer Gott möglich ist, die Welt hingegen die Gesammtheit der wirklich bestehenden Dinge außer Gott. Die Welt ist beschränkt, das Weltall unendlich. Jedoch ist diese Unendlichkeit des Universums eine andere, als die Unendlichkeit Gottes, was man wiederum vielfach nicht beachtet oder mißverstanden hat. Gott ist negativ unendlich, das Weltall nur privativ unendlich. Das negativ Unendliche entspricht dem thomistischen infinitum ex parte formae und bezeichnet die Fülle des Seins, das privativ Unendliche dagegen ist das infinitum ex parte materiae und drückt den Mangel an Bestimmtheit aus (S. Thom. I q. 7 a. 1). Wie daher nach

---

[1]) Ein unzweideutiges Zeugnis dafür, daß Cusanus die Trinitätslehre nicht modalistisch aufgefaßt hat, fanden wir Excit. fol. 43b: verbum, quod est in Deo omnium rerum principio, est Deus, et quia est unus Deus, a Deo non distinguitur realiter et essentialiter, quamvis a Patre distinguatur personaliter et realiter. Omnis distinctio essentialis est realis et non e converso. Est secundum doctores formalis sive modalis distinctio, quando aliquid affirmatur de uno et negatur de alio, licet unum non negetur de alio; ita essentia divina distinguitur a qualibet persona, quia aliquid affirmatur de qualibet, quod non de essentia; quia ista est vera: Pater generat, et non illa: essentia generat; non minus tamen quaelibet persona est essentia divina et e converso. Realis distinctio est, quando inter se unum negatur de alio, et hoc dupliciter. Aut in aliqua re conveniunt: sic realis distinctio est in divinis, quia licet Pater non sit Filius, est tamen aliqua res, quae est Filius, cum uterque sit unus Deus; Pater et Filius sunt unum, quamvis non unus. Est distinctio realis et essentialis: sic quaelibet persona et essentia (divina) a qualibet creatura distinguitur etc. Wenn Cusanus sich an diesem Orte in Bezug auf den Unterschied der Personen von der Wesenheit den Scotisten anzuschließen scheint, so erklärt er doch die „formale“ Distinction derart, daß sie mit der thomistischen virtuellen Unterscheidung identisch sein dürfte. Ein anderes nicht minder klares Zeugnis siehe Excit. fol. 27b. Wenn daher Cusanus in der von Uebinger (S. 26) näher beschriebenen Weise die Trinität als Einheit, Gleichheit und Verknüpfung dieser beiden darstellt, so will er damit nicht eine rationalistische Construction des unbegreiflichen Geheimnisses liefern, sondern dasselbe „nach pythagoräischer Methode“ (juxta Pythagoricam inquisitionem) auf die beste Weise veranschaulichen. Uebrigens findet sich eine ähnliche Formel in der kirchlichen Liturgie: In Patre manet aeternitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto aeternitatis aequalitatisque connexio (Offic. de Festo SS. Trinit.).

der Scholastik Gott und die Materie, so stehen sich nach Cusanus Gott und Weltall diametral gegenüber[1]). Die Formel für Gottes Verhältnis zur Welt lautet: Deus est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo, est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus (De doct. ignor. II 3). Das Symbol dafür ist die Einheit, welche die Zahl virtuell in sich begreift und sie dynamisch aus sich entfaltet. Da Gott eines jeden Dinges ungeschaffenes Urbild ist, so nennt ihn Cusanus das absolute Wesen der Sonne, des Mondes usw., und da jedes Geschöpf ein beschränktes Abbild Gottes darstellt, so ist es gleichsam ein geschaffener Gott und insofern fallen in Gott Schaffen und Geschaffenwerden (creare et creari) zusammen. Die Welt ist aus nichts entstanden, ist contingent, durch freien Schöpfungsact Gottes in der Zeit geworden.

Bald nach Veröffentlichung der „Belehrung über das Nichtwissen" ließ Johannes Wenk, Professor der Theologie in Heidelberg, unter dem Titel De ignota literatura eine Gegenschrift erscheinen, worin der Cusanischen Theorie hauptsächlich zwei Irrthümer vorgeworfen werden: sie hebe die Gegensätze zwischen Schöpfer und Geschöpf auf (creaturam cum creatore coincidere) und vernichte die Subsistenzen der Einzeldinge. Wenks Schrift ist uns nur soweit bekannt, als Cusanus Stellen daraus in seine geharnischte Apologia doctae ignorantiae aufgenommen hat. Cusanus erklärt die Vorwürfe Wenks für ein detestandum facinus inverecundi falsarii und erklärt in der formellsten Weise: Dicere imaginem coincidere cum exemplari et causatum cum sua causa potius est insensati hominis quam errantis (fol. 37ᵇ). Die coincidentia oppositorum wird mit der allgemeinen Lehre der Theologen von der realen Identität der göttlichen Attribute für gleichbedeutend erklärt (fol. 38ᵇ). Uebinger unternimmt es in ausführlicher Untersuchung (S. 50—69) die Berechtigung dieser energischen Verwahrung nachzuweisen und zeigt, daß sie nur der getreue Ausdruck des in der „Belehrung" niedergelegten Systems sei[2]).

Während Wenk die docta ignorantia mit ungemessenem Tadel bedachte, hat ihr ein anderer Zeitgenosse, der Prior Bernhard von Tegernsee, in seinem laudatorium *sacrae* doctae ignorantiae ein ebenso

[1]) Den scholastischen Begriff der „ersten Materie" als einer physischen Potenz kennt Cusanus nicht; an ihre Stelle tritt bei ihm die objective (logische) Möglichkeit der Dinge. S. De doct. ignor. II 8. [2]) Die bei dieser Gelegenheit (S. 67 ff.) gegen P. Denifle geführte Polemik über die Lehre des Meisters Eckehart scheint uns nicht gelungen zu sein. Das Fundament der Argumentation Denifles sind die S. 490—500 (Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA. Bd II) aus den lateinischen Schriften Eckeharts herangezogenen Stellen, sowie die Annahme, Eckehart habe den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gelehrt. Keines von beiden hat der Verf. widerlegt.



überschwängliches Lob gespendet[1]). Uebinger theilt nach den Handschriften einige Proben aus der „Lobschrift“ mit, um die Aufnahme, welche die neue Speculation bei den Zeitgenossen fand, nach beiden Seiten hin zu charakterisieren.

Zweites Stadium: Jenseits der Einheit der Gegensätze. Quellen: De conjecturis (1440) und De visione Dei (1453).

Schon bald fand Cusanus seinen bisherigen Gottesbegriff mangelhaft und unzureichend. Fortan will er nicht mehr intellectualiter per contradictoriorum copulationem in unitate simplici, sondern divinaliter von Gott reden, indem er ihn jetzt *super* omnem complicationem et explicationem denkt. Um daher genau von Gott zu reden, muß man die beiden Glieder eines Gegensatzes doppelt, nämlich disjunctiv und copulativ, von ihm verneinen. Non potest infinitius responderi, an Deus sit, quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. De conject. I 10. — Diese erste Modification an der „Einheit der Gegensätze“ wird in der Schrift „vom Gottschauen“ präciser dahin formuliert, Gott stehe „jenseits der Einheit der Gegensätze“ (ultra oppositorum coincidentiam). Die „Einheit“ ist nur mehr der Eingang zur mystischen Theologie, die Mauer um das Paradies, in welchem Gott zu finden ist, Gott aber ist jenseits der Mauer, über der Einheit.

Drittes Stadium: Das absolute Selbige. Quelle: De genesi (1447).

Noch bevor Cusanus zu der erwähnten Höhe des mystischen Nichtwissens fortschritt, hatte er Sorge getragen, das Band zwischen Gott und dem in endloser Ferne unter ihm stehenden Geschöpfe nicht verloren gehen zu lassen. Dies geschah durch die Speculation über das absolute „Selbige“ (idem ipsum), welches alle Dinge mit sich „identificiert“. Aber weil das absolute Wesen sich nicht vervielfältigen läßt, darum ist sein Identificieren doch immer nur ein „Assimilieren“.

Viertes Stadium: Das Nichtandere. Quelle: De non aliud (1462).

Das „Nichtandere“ ist die höchste Abstraction der negativen Richtung. Es ist nicht Affirmation, nicht Negation, nichts dergleichen. Es ist das Erste und frei von allem Späteren, das immer ein „Anderes“ ist; es definiert sich selbst und alles „Andere“ und ist der Grund und die schöpferische Ursache von allem. Das „Nichtandere“ bezeichnet den

---

[1]) Bernhard wird von Uebinger getadelt, weil er den Ausdruck gebrauchte: Ubi omnia, ut id sint, quod sunt, *unius transfusio in omnia*. Cusanus habe sich niemals so unvorsichtig ausgedrückt. Allein die Stelle findet sich Wort für Wort in der Cusanischen Schrift De filiatione Dei fol. 67ª.

einen und dreifaltigen Gott, denn seine entfaltete Definition lautet: Non aliud est non aliud quam non aliud. Es ist nichts anderes als die Dinge, weil ihr aller Urbild, und doch nicht identisch mit irgend einem derselben, weil die absolute Ursache von allen und daher vor ihnen. Es erscheint in den Geschöpfen wie der Sonnenglanz in den Regenbogenfarben. Diese Speculation über das „Nichtandere" erinnert stark an die Sitte der deutschen Mystiker, geringfügige inhaltsleere Namen mit dem reichsten geistvollsten Inhalt anzufüllen.

II. Die affirmativ exacte Richtung, begründet durch die Schrift De possest (1460) und abgeschlossen durch das kleine Gespräch De apice theoriae (1463).

Gegen das Jahr 1450 trat in den speculativen Anschauungen des Cusanus eine Wendung ein, indem er von jetzt an Gott auf affirmativem Wege zu erfassen strebte. Wie Uebinger vermuthet, war es die Lectüre der Theologia naturalis von Raymund von Sabunde, welche zu diesem Umschwung den nächsten Anstoß gab, so daß Raymund von Sabunde zu der zweiten Richtung der Cusanischen Speculation in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie Raymund Lullus zur ersten Richtung. Schon im Gespräch „über die Weisheit" (Idiotae l. de Sap. um 1450) bricht die neue Anschauung durch. Wenn früher die sichtbaren Dinge nicht einmal zu Symbolen sich eigneten, bieten sie jetzt gemäß der Lehre des Völkerapostels (Röm. 1, 20) die positiven Mittel dar, nach ihren Vollkommenheiten und Harmonien das unsichtbare Wesen Gottes auf positive freilich nur analoge Weise zu erklären. Auch jetzt noch wird die mathematische Betrachtung der Dinge bevorzugt, aber es ist nicht mehr bloße Symbolik, sondern exacte Forschung.

Erstes Stadium: Das wirkliche Können. Quelle: De possest (1460).

Jedes Weltwesen besteht aus Möglichkeit, Wirklichkeit und der Verknüpfung beider; denn Verbindung, nicht Privation, wie Aristoteles fälschlich meinte, heißt das dritte Princip. In Gott sind die drei Principien in absoluter Weise vorhanden und fallen im actus purus als identisch zusammen. Dies kann symbolisch durch das neugebildete Wort Possest (= „Können in Wirklichkeit" oder „Das wirkliche Können") ausgedrückt werden. Das Possest ist die Wurzel und der Inbegriff aller affirmativen Aussagen von Gott. Ausdrücklich wird erklärt, daß Gott nur im Sinne der vorbildlichen Ursache causa formalis der Dinge genannt werde fol. 176ᵃ: Deus non est .. forma alicuius, sed omnibus forma, quia causa efficiens, *formalis seu exemplaris,* et finalis. Ebenso de venat. sap. c. 39.

Zweites Stadium: Das Wirkenkönnen. Quelle: De venatione sapientiae (1463).

In seinem 62. Lebensjahre las Cusanus die Schrift des Diogenes

Laertius über das Leben und die Lehre der alten Philosophen. Dies regte in ihm den Entschluß an, jene von seinen speculativen Versuchen, die er bis dahin für die richtigsten hielt, summarisch aufgezeichnet der Nachwelt zu überliefern. So entstand die Schrift „über das Suchen der Weisheit", welche eine neue Lösung des Gottesproblems enthält.

Von dem Satze ausgehend, den auch Aristoteles an die Spitze seiner Physik gestellt hat: „Was nicht werden kann, das wird nicht", unterscheidet Cusanus ein dreifaches Können: 1) Das Wirkenkönnen (posse facere), die absolute, lautere Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorangeht; 2) das Werdenkönnen (posse fieri), die objective Möglichkeit der Dinge, die nach der vollkommenen Entfaltung der göttlichen Vorherbestimmung einmal wirklich werden; 3). das gewordene Können (posse factum), die existierenden Naturen der Weltdinge.

Drittes Stadium: Das Können. Quelle: De apice theoriae (1463).

Das absolute Princip ist „das Können" schlechthin (posse ipsum), die Dinge sind seine „Erscheinung" (apparitio), in welcher das göttliche Urideal wie die Wahrheit im Bilde sich darstellt. Mit diesem letzten System glaubte Cusanus dem Ziele seiner Forschung, einen möglichst genauen Gottesbegriff zu gewinnen, ziemlich nahe zu sein und zugleich das Mittel gefunden zu haben, allen Widerstreit der Weltweisen in einer universalen Philosophie vermitteln zu können. Er hatte, wie er selbst erzählt, ungeheuere Freude an dem neuen System und betrachtete es als „die Krone der Erkenntnis".

Die Beweise Uebingers sind solid und exact und werden im Wesentlichen von der Kritik nicht erschüttert werden können. Er läßt den Cusanus sich selbst erklären und allseitig zu Worte kommen, und so geschieht es, daß die schweren Anklagen sich auf Mißverständnisse reducieren und Cusanus, wie in der Kirchengeschichte, so auch in der Geschichte der Philosophie ehrenvoll dasteht. Sind nun die neuen von Uebinger gewonnenen Resultate richtig, so ergibt sich, daß es der Cusanusforschung, so schätzenswert auch manche Arbeiten sein mögen, bisher sehr an der historisch-kritischen Grundlage gefehlt hat. Dieselbe Arbeit, welche Uebinger bezüglich der Gotteslehre geleistet hat, ist nun auch für die übrigen Theile der Cusanischen Philosophie durchzuführen, und bevor dies geschehen ist, kann von einem abschließenden Urtheil über den Wert dieser ganzen Speculation und über ihre Stellung in der Geschichte nicht die Rede sein. Bezüglich der Gotteslehre, welche allerdings den centralen und dominierenden Theil des ganzen Systemes bildet, läßt sich indessen auf Grund der Uebinger'schen Forschungsergebnisse schon jetzt sagen, daß Nicolaus von Cues trotz aller Originalität der Scholastik weit näher steht, als der modernen Philosophie, von welcher ihn die ganze Weltanschauung trennt. Die Fiction, daß

ein von den Päpsten wegen seiner Verdienste um die Kirche hochgeehrter, in der Kirchengeschichte mit großem Ruhm genannter[1]) römischer Cardinal der Vater der neueren Philosophie sei, wie noch R. Eucken[2]) behauptet, hat sich bezüglich des wichtigsten und vor allem maßgebenden Problems als unhaltbar erwiesen.

Nach der historischen Seite hin scheint uns die gründliche und grundlegende Arbeit Uebingers einer Ergänzung fähig und bedürftig zu sein. Es ist nur zu augenfällig, daß die kühne und eigenthümliche Terminologie des Cusanus, welcher noch in der „Krone der Erkenntnis" nicht blos die Welt eine „Erscheinung" des absoluten Könnens, sondern auch Gott selbst die quidditas und die hypostasis aller Wesen nennt, eine Hauptschuld an den vielen Mißverständnissen seiner Lehre trägt. Statt sich der klaren, bestimmten und unzweideutigen Sprache der Scholastik zu bedienen, geht Cusanus, obwohl er dem Einflusse der Scholastik sich weder entziehen will noch kann, auf die ältere platonisch-pythagoräische Speculation zurück und bildet sich nach ihrem Muster eine eigene Ausdrucksweise. Der platonisch-pythagoräischen Schulsprache ist aber die Unklarheit und Mißverständlichkeit von Haus aus wie ein Muttermal auf die Stirne geprägt. Typisch und grundlegend ist in dieser Beziehung die Bedeutung der pythagoräischen „Monas" und der platonischen „Idee",

[1]) Ueber das große Ansehen, dessen sich Nicolaus von Cues wegen seiner Sittenstrenge und seines tugendhaften Wandels bei den Zeitgenossen erfreute, legt der von Uebinger im Anhang (S. 145) mitgetheilte Brief des Bischofs Johannes Andreas von Alaria, worin dieser seine Apulejus-Ausgabe dem Papste Paul II widmet, glänzendes Zeugnis ab. Wie Uebinger sehr gut begründet, ist dieser Bischof identisch mit dem Abte Johannes Andreas Vigerius von St. Justina, der im Tetralogus de non aliud als Mitunterredner aufgeführt wird. Die große Frömmigkeit des Cardinals, namentlich seine glühende Andacht zum Gottmenschen und zur Gottesmutter, deren unbefleckte Empfängnis er vertheidigt (vgl. Excit. fol. 31[a]), leuchtet aus allen seinen Schriften hervor. Ist es möglich, daß dieser Mann wissentlich, wie man geglaubt hat, der gleißnerischen Häresie des Pantheismus anhieng? Ganz anders war es in dieser Beziehung mit dem unglücklichen Giordano Bruno bestellt, welcher Cusanische Ideen zum Aufbau seines pantheistischen Systems mißbraucht hat. Vgl. darüber das noch heute wertvolle Buch von Dr. F. J. Clemens: Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa (Bonn 1847) S. 167 ff. Trotzdem Clemens den Wert der Cusanischen Speculation, von welcher er das erste quellenmäßige Gesammtbild entworfen hat, überschätzt haben dürfte, scheint uns doch sein Versuch, an den beiden Koryphäen, Nicol. v. Cusa und Giord. Bruno, den fundamentalen Unterschied zwischen christlicher und unchristlicher Speculation nachzuweisen, nicht mißlungen zu sein.

[2]) „Es handelt sich hier (bei Nik. v. Cues) um die Entstehung der neueren Philosophie, um das erste Hervorbrechen des neuen Weltbewußtseins. . Alle entscheidenden Ideen der spekulativen Philosophie der Neuzeit brechen hier durch." Philos. Monatshefte 14, 450 468.

welche bald als wirkende, bald als vorbildliche, bald als eigentliche formale Ursache erscheinen. So findet man denn auch bei christlichen Platonikern, namentlich bei Dionysius, häufig das Verhältnis Gottes zur Welt in Ausdrücken geschildert, welche der formalen Ursache angehören und nur aus dem Zusammenhang läßt sich der correcte Sinn erschließen. An Dionysius aber, den „größten der Theologen" oder auch „den Theologen" schlechthin, wie er ihn häufig nennt, hat sich Cusanus vorwiegend und mehr als an einen andern Autor angeschlossen; er steht zu ihm in einem ähnlichen Verhältnisse, wie der hl. Thomas zu Aristoteles, so daß ohne das Studium des einen das Verständnis des andern kaum möglich ist. Es wäre daher wünschenswert, daß das Verhältnis des Cusanus zu den älteren Systemen, zur Scholastik und Mystik, zur antiken und arabischen Philosophie, namentlich aber zu Dionysius und seinen mittelalterlichen Commentatoren etwas mehr ins Licht gesetzt würde[1]). Es würde dann, wenn auch in geringerem Maße, dasselbe sich ergeben, was P. Denifle bezüglich der deutschen Mystik nachgewiesen hat, daß nämlich Cusanus doch etwas weniger originell ist, als man bisher fast allgemein annahm, und mehr auf den Schultern seiner Vorgänger steht, als er selbst in seiner Geringschätzung eines auf Schulautoritäten sich stützenden Wissens sich bewußt war. So glaubte man neuestens die coincidentia oppositorum nicht anders als im hegelianischen Sinne verstehen zu können, und hat den Ursprung dieser Lehre bei den Eleaten gesucht. Sie findet sich aber bei Dionysius und zwar in derselben Auffassung, wie sie nach Uebingers concordistischer Deutung bei Cusanus genommen werden muß. Da Uebinger selbst nicht darauf hinweist, sei die Stelle zur Verstärkung seiner Argumentation hierher gesetzt. Sie findet sich De div. nom. 5, 7 und lautet in der Uebersetzung des Corderius: Imo et in tota natura universi rationes uniuscuiusque naturae unâ copulatione non confusâ collectae sunt, et in anima copulatae sunt uniformiter virtutes, quae omnibus partibus corporis provident: non est igitur absurdum, ex parvis et minutis imaginibus et exemplis ad causam omnium ascendentes, *supermundanis oculis contemplari omnia in causa omnium, et quae sunt inter se contraria, uniformiter et copulate* (*ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς θεωρῆσαι πάντα ἐν τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ τὰ ἀλλήλοις ἐν-*

---

[1]) Von Wichtigkeit wäre in dieser Beziehung auch die neuaufgefundene Schrift De non aliud, welche derart disponiert ist, daß Cusanus im ersten Theile über Dionysius, im zweiten über Aristoteles, im dritten über Proklus und im vierten über Plato sich aussprechen kann. Auch David von Dinanto wird (c. 17) berührt.

αιτία, μονοειδῶς καὶ ἡνωμένως), siquidem principium est omnium etc.[1])

Im Commentar zu dieser Stelle und in der Summ. theol. I q. 4 a. 2 ad 1 billigt Thomas die Lehre des Areopagiten und schützt sie durch richtige Auslegung vor pantheistischer Auffassung (ebenso Kleutgen, Instit. theol. I n. 296). An der unmittelbar vorausgehenden Stelle hat Dionysius die virtuelle Einheit der Gegensätze in ganz ähnlicher Weise wie Cusanus mathematisch veranschaulicht. In der Einheit sind alle, auch die unter sich gegensätzlichen Zahlen virtuell voraus enthalten, und in gleicher Weise fallen Durchmesser und Peripherie des Kreises, welche nach dem Princip des Widerspruches nicht als identisch gefaßt werden dürfen, im Kreiscentrum, das sie virtuell in sich enthält, zusammen. Nichts anderes als dies dürfte der Sinn sein der auf den ersten Blick so befremdlichen Lehre des Cusanus, daß die ratiocinative Erkenntnis die Einheit der Gegensätze verneine, die intellective Anschauung hingegen deren Identität bejahe. Denn es ist nicht derselbe Betracht, unter dem die Gegensätze verschieden und unter welchem sie identisch sind. Die Seelenkräfte werden in ihrer Besonderung von der ratio als verschieden gefaßt, vom Intellect aber, der sie in der einen Substanz der Seele als der Wurzel aller gesammelt sieht, als identisch. Aehnlich sind die gegensätzlichen Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge in der schöpferischen Wesenheit, welche ein Aequivalent ihrer aller ist, in unbegreiflicher Einheit und Einfachheit gesammelt.

In einigen wenigen Punkten glauben wir — salvo meliori iudicio — die Ansicht des Verfassers nicht durchweg billigen zu können.

Die Abneigung des Cusanus gegen die dialektische Methode der Scholastik (S. 2 f.) dürfte ihren Grund doch schwerlich in der damaligen Ausartung dieser Methode, wofür sich aus Cusanus keine Aeußerung citieren läßt, gehabt haben. Ohne zu untersuchen, ob diese Ausartung wirklich so groß und allgemein gewesen, wie vorausgesetzt wird, bemerken wir nur, daß Cusanus selbst es in seinen eigenen Schriften keineswegs an Formelkram fehlen ließ und daß er ja mit der besseren Scholastik des 13. Jahrhunderts wohl bekannt war. Der einzige stichhaltige Grund liegt in seiner damaligen Ueberschätzung der negativ mystischen Gotteserkenntnis, welche von der späteren Scholastik verhältnismäßig wenig gepflegt wurde. Cusanus war übrigens auch in seiner früheren Periode kein principieller Gegner der affirmativen Theologie. Wir verweisen auf De docta ignor. I 26, wo dieselbe als Grundlage jeder Gotteserkenntnis und Gottesverehrung anerkannt wird. Es ist ja auch der Ausgangspunkt seiner mystischen Speculation ein affirmativer Gottesbegriff (actus purus), wie eben Uebinger nachgewiesen hat.

[1]) Auf diese Stelle beruft sich Cusanus selbst in der Schrift De beryllo c. 10.

Die Erkenntnislehre des Cusanus (S. 7 ff.) können wir doch nicht so ganz unbedenklich finden. Allerdings lehrt auch die Scholastik, daß unsere Erkenntnis von den Außendingen eine inadäquate sei, da wir die Wesenheiten nicht intuitiv in ihnen selbst, sondern abstractiv aus ihren Erscheinungen erfassen; allein Cusanus geht um einen guten Schritt weiter und verlangt zur eigentlichen „Wahrheitserkenntnis" geradezu Identität zwischen Subject und Object: Nullum intelligibile, uti est, te intelligere conspicio, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis, quam intelligibile ipsum (De conj. I 13). Wie die beigefügte Erklärung und andere Stellen (De possest fol. 179 b; De beryllo c. 32; Idiot. 3, 3) zu verstehen geben, ist zunächst nur an eine virtuelle Identität gedacht, wie sie zwischen Ursache und Wirkung, bezw. zwischen Urbild und Abbild stattfindet. Daher hat nur der göttliche Geist eine „wahre" Erkenntnis von allem Wirklichen, der menschliche Geist nur von den Objecten der Mathematik, welche in ihrer Abstraction „Gedankendinge" sind, und von sich selbst. „Wahrheit" ist nur da, wo der Intellect sein Object ist oder es schafft. Dagegen kennt die Scholastik außer der realen und virtualen noch eine intentionale Identität, und sieht in dieser, die auch dem menschlichen Geiste erreichbar ist, das Wesen der Wahrheitserkenntnis gegeben. Ja viele Scholastiker sind der Meinung, daß schon die intentionale Aehnlichkeit, welche weniger als Identität ist, zum Begriffe der Wahrheit ausreiche[1]). Cusanus hat durch seine Ueberspannung des Wahrheitsbegriffes, die aus seiner mathematischen Betrachtung der Dinge entsprang, nicht allein die Objectivität unserer Erkenntnis zu sehr eingeschränkt, sondern auch seine Theorie von der visio beatifica in eine schiefe Bahn gelenkt, was bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher besprochen werden soll. Vorläufig genüge der Hinweis auf De filiatione Dei, namentlich fol. 66^b und 69^a (die dort entwickelte Theorie hat Cusanus jedoch später mehrfach verbessert).

Nach Uebingers Darstellung (S. 16) soll Cusanus der Meinung gewesen sein, die ganze Gotteslehre der Scholastik beruhe auf einem Zirkelbeweise, indem die göttlichen Attribute wechselsweise durch einander bewiesen würden, und soll davon Veranlassung genommen haben, eine andere Lösung des Gottesproblems zu versuchen. Allein damit ist weder die Lehre der Scholastik noch die Meinung des Cusanus richtig wiedergegeben. Allerdings schließen sich die göttlichen Attribute wechselseitig ein und können daher das eine durch das andere begründet werden; aber dies schließt nicht aus, sondern setzt geradezu voraus, daß sie alle aus einem gemeinsamen Grund-

[1]) Vgl. darüber *Collegii Complut.* de anima disp. 16 q. 2 3.

oder Wurzelbegriffe (der sog. essentia metaphysica Dei) hergeleitet werden. So ist die ganze Gotteslehre des hl. Thomas auf dem Begriffe des esse subsistens aufgebaut und dieser Grundbegriff selbst wird wieder zum Theil durch Berufung auf die Offenbarung, zum Theil durch Rückschluß von den Geschöpfen auf die oberste Seinsursache sichergestellt. Was aber den Cusanus betrifft, so findet man an den von Uebinger citierten Stellen (De doct. ignor. I 21; II 3; de sap. II fol. 79ᵇ kein Wort des Tadels über die Scholastik; vielmehr wird an den zwei ersteren Stellen von der wechselsweisen Begründung der Gottesattribute thatsächlich Gebrauch gemacht und an der dritten Stelle sagt Cusanus blos, daß er für jetzt nicht nach dieser Methode vorgehen wolle. Uebrigens dünkt es uns mehr als wahrscheinlich, daß Cusanus unter der in Rede stehenden theologia circularis zunächst an die combinatorische Methode des Raymund Lullus gedacht hat, welche nach der eigenen Beschreibung Uebingers (S. 5) im wörtlichen Sinne eine „Zirkeltheologie" ist.

Die mathematische Symbolik des Cusanus scheint der Verfasser nicht gerade hoch anzuschlagen, da er die von Cusanus verwendeten Symbole (unendlicher Kreis usw.), willkürliche Phantasiegebilde nennt (S. 33). Allein so leicht läßt sich doch über das schwierige Problem der Denkbarkeit einer actual unendlichen Größe nicht hinweggehen. Wir sehen gerade in der mathematischen Speculation des Cusanus das Element, welches seiner Gotteslehre dauernden Wert zu verleihen imstande ist. Was die Hauptresultate seiner philosophischen Forschung betrifft, so wurden dieselben von der Scholastik allseitiger und klarer dargelegt, fester und solider begründet, als dies von ihm geschehen ist; allein die zu einem System ausgebildete Verwertung der Mathematik zur Beleuchtung speculativer Probleme ist dem Cusanus ausschließlich eigen. Wie das tiefsinnige Werk von Thimus: „Die harmonikale Symbolik des Alterthums", das freilich auch seine Mängel hat, wiederum nachgewiesen hat, gab es seit Alters neben der physikalisch-philosophischen Forschung eine andere, welche die übersinnlichen Wahrheiten in der mathematischen Harmonie des Weltalls abgebildet fand und sie unter der Hülle mathematischer Symbole fortpflanzte. In Cusanus hat diese Speculation noch einmal einen ihrer genialsten Vertreter gefunden, der sich bereits auch Mühe gab, dieselbe auf exacte Grundlage zu stellen. Die Zeit dürfte nicht mehr ferne sein, in welcher seine Forschungen auf diesem Gebiete wieder größere Anerkennung finden werden. Gelingt es ja doch von Jahr zu Jahr der Naturforschung mehr und mehr, die Natur- und Weltgesetze auf mathematische Proportionen zurückzuführen, was zur Folge haben wird, daß die beiden Richtungen der Speculation, die pythagoräische und die aristotelische,

schließlich zu **einer** verschmelzen werden. Es ist sehr zu bedauern, daß die neue Grundlegung der harmonikalen Symbolik, welche Dr. Scheeben noch in den letzten Monaten seines Lebens versucht hat, nicht zum Abschlusse gekommen ist. Möge ein anderer das schwierige Werk im Geiste des Cusanus, aber mit Benützung der neueren Forschungen, weiterführen und vollenden!

Die Bereicherung des Quellenmateriales durch Entdeckung und Herausgabe des Tetralogus de non aliud, die mannigfachen Verbesserungen des gedruckten Textes, die Auffindung des innern Entwicklungsganges der Cusanischen Speculation über Gott und die erstmalige genetische Darstellung desselben, endlich die Ehrenrettung des großen Denkers von Cues gegen den Vorwurf des Pantheismus und anderer Irrthümer durch eine einheitliche concordistische Deutung seiner Lehre — das sind, um unsere Ausführungen zusammenzufassen, die Verdienste der Uebinger'schen Schrift, welche dadurch den Rang einer hervorragenden wissenschaftlichen Leistung erhält und für die weiteren Arbeiten auf diesem schwierigen Forschungsgebiete als Grundlage zu dienen hat.

Möge der Verfasser die genaue Kenntnis der Cusanischen Schriften und Lehren, die er sich durch vieljährige Specialstudien erworben hat, dazu benützen, auch die übrigen Theile dieses philosophischen und theologischen Systems in eben so gründlicher Weise zu beleuchten, wie es ihm bezüglich der Gotteslehre geglückt ist.

Seckau. Joh. Nep. Ganter O. S. B.

De Romano s. Petri episcopatu dissertatio historica etc. quam cum subiectis thesibus propugnavit Mathias Lecler. Lovanii 1888. XIV, 355 p. 8°.

Unsere Besprechungen beginnen wir mit einem entschiedenen Einspruch gegen den maßlos langen Titel dieses vortrefflichen Buches. Auch in pietätsvollen Widmungen kann zuviel geschehen, und hier ist **viel** zuviel geschehen. Bedauernswert ist gleichfalls, daß der gute Inhalt so schlecht geheftet ist.

Nach einer Einleitung von 16 Seiten gliedert der Verfasser seinen Stoff in zwei Haupttheile: I. Petrus princeps Apostolorum totiusque Ecclesiae Primas, Romam venit ibique ecclesiam usque ad mortem ut ejus episcopus rexit (16—216); II. De duratione episcopatus Romani b. Petri et de variis adjunctis cum illo episcopatu connexis (216—331). Mit vollem Recht ist, wie schon die Seitenzahl angibt, das Hauptgewicht auf den Beweis der Thatsache gelegt, daß Petrus

als Bischof von Rom gestorben ist; die Frage nach der Dauer dieses Episcopats ist hiermit verglichen von untergeordneter Bedeutung. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Behandlung dieser letzten Frage irgendwie mangelhaft sei. Wohl aber macht sich Dürftigkeit in der Behandlung der Einleitungsfrage: De indole et natura quaestionis sehr fühlbar. Wollte der Verfasser seiner gediegenen historischen Abhandlung eine dogmatische Einleitung überhaupt vorausschicken, so mußte dieselbe der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend weit gründlicher ausfallen. Statt dessen erhalten wir auf nicht ganz sechs Seiten einen magern Auszug aus Franzelin (de Ecclesia Christi) und Palmieri (de Romano Pontifice). Und doch wäre gerade über die dogmatische Bedeutung und Tragweite der Frage vom römischen Aufenthalt Petri so vieles zu sagen. Das anzustrebende Ideal einer Einleitung zu dieser Frage läge in einem ausführlichen Commentar zu folgender Stelle von Suarez: Addunt denique nonnulli Catholici, licet haereticis daremus Petrum non fuisse Romae, nihilominus potuisse Pontificem Romanum esse successorem Petri. Nam potuit Petrus, alibi existens aut sedens, vel Romae vel alibi sibi successorem deligere. Quod quidem vere dictum est et ex abundantia, ad confusionem haereticorum, procedit tamen solum de possibili, seu de potestate (Contra reg. Angl. 3, 13 n. 10[1]). Ist einmal aus der h. Schrift bewiesen, daß Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern, und nur diesen, den Primat über die Kirche verliehen hat, dann ist es für die göttliche Wahrheit des katholischen Dogmas vom Primat an und für sich gleichgiltig, ob die Thatsache auf welche sich der Anspruch des gegenwärtigen Primas der Kirche, des Bischofs von Rom, objectiv stützt, auch subjectiv und historisch von uns nachgewiesen werden kann. Petrus lebt nicht mehr, einen Nachfolger, welcher sich als solchen erklärt und von der Kirche anerkannt wird, muß er haben. Bei keinem andern traf und trifft dies zu als beim Bischof von Rom, also ist dieser auch der Nachfolger Petri, abgesehen davon, ob das Wie der Nachfolgeschaft uns historisch bekannt ist oder nicht. Diese Argumentation ist unter Voraussetzung von Matth. 16, 18 und Joh. 21, 15—17 dogmatisch durchaus stichhaltig. Wenn also Lecler seine Einleitung mit dem Satze schließt: hinc si historice demonstrari posset,

[1]) Solche Sätze gehören keineswegs zu denjenigen „scholastischen Subtilitäten, welche man nicht wiederholen darf, wenn wir unsere Sache nicht gefährden wollen" (Literarische Rundschau 1889, 41). Im Gegentheil, die gründliche Erörterung dieser „Subtilität" könnte unsere Sache nur fördern und festigen.

b. Petrum nunquam Romam venisse, nec ejus episcopum usque ad suam mortem fuisse, doctrina catholica de primatu Romani Pontificis . . carere videretur suo fundamento (p. 5), so ist das ja so weit richtig, aber eben dies videretur hätte der Erläuterung und näheren Bestimmung bedurft.

Es hängt dies alles innig mit der andern Frage zusammen: Utrum Primatus a sede Romana unquam separari possit? Auch Lecler berührt diesen Punkt, bringt aber als Antwort nur ein kurzes Citat aus Franzelin. Es wäre gerade jetzt so recht die Zeit, diese Frage eingehend zu besprechen. Eine solche Erörterung findet sich zB. in der Abhandlung des Augustiners Alphons Mendoza: An papatus esse extra Romam possit?[1]) Diese Abhandlung, versehen mit dem Imprimatur Magistri Sacri Apostolici Palatii, kommt zu dem Ergebnis: Non est de jure divino, quod papatus sit Romae. Daraus werden dann Schlüsse gezogen für die Machtbefugnis des Papstes, seinen Sitz zu verlegen. In diesen Folgerungen geht Mendoza mit Maßhaltung und Besonnenheit zu Werke. Der gleichen Ansicht sind Antonius Cordubensis (Quaestionarii lib. 4 q. 1 prop. 8), Gaspar Casalius. Bischof von Coimbra (Axiom. christ. lib. 2 a. 3 c. 8), Paludanus (De causa immed. eccles. potest. a. 4 concl. 3), und Cajetanus (De Rom. Pontif. institut. c. 13 ad 7). Als ihr Hauptvertreter ist aber Dominicus Soto zu nennen. Nachdem er berichtet hat, daß manche Autoren ihre gegentheilige Ansicht auf die bekannte Erscheinung Christi stützen, wodurch der Herr dem Petrus zu verstehen gab, er solle in Rom bleiben, fährt er fort: Utrum autem culmen hoc summae dignitatis jure divino in ecclesia Romana consistat, ita ut episcopus Romanus et Summus Pontifex sint divino nexu conjuncti, non est tam certum quam nonnulli arbitrantur. . Duo ergo ad quaestionem dicenda videntur. Primo rem esse impendio decentissimam, ut Romana sedes Petri sanguine decorata sit sedes successorum Petri. . Sed hac non obstante veritate, nulla profecto ex evangelio prohibitio plane colligitur, quominus posset ecclesiae constitutione fieri, ut episcopus orbis sedem suam ab urbe demutaret. Imo ut nullam sibi particularem ecclesiam applicaret, cujus diceretur antistes, sed esset universalis mundi episcopus, cui omnes particulares subjicerentur. Primum, quia in hoc more exemplum apostolorum referret, qui, in quantum apostoli, episcopi fuerunt universales totius mundi, quamvis revera fuerint in orbem nutu Spiritus Sancti dispersi. Secundo, quia cum Petrus quando institutus fuit a Christo universalis ecclesiae caput, nulli fuerit parti-

---

[1]) *Roccaberti* O. P., Bibliotheca maxima pontificia (Roma 1696) 3, 1—21.

culari addictus, nulla ratio convincit, ut per ejus mortem fuerit jure divino adstrictus ecclesiae Romanae. Quapropter sicut ipse Antiochiae septem annis sedit, et postmodum se Romam contulit, ita unusquilibet suorum successorum, nullo vetante divino jure, videtur posse sedem mutare. Haec autem sic a me dicta sint, ut tamen semper Romanis pedibus meum submittam caput[1]). Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf diese Worte Sotos sagt Salmeron: An ab ecclesia Romana transferenda sit apostolica Petri cathedra in alium locum .. satis exploratum non est[2]). Er selbst glaubt aber, probabilius hanc transmutationem fieri non posse. Suarez drückt sich über diesen Punkt folgendermaßen aus: Quidquid sit de illa quaestione, quae a theologis *disputatur*, an possit Summus Pontifex separare primatum a Romana sede, et illum vel in alio episcopatu collocare vel ab omni particulari episcopatu separatum relinquere, certum esse existimo, dum aliquis Summus Pontifex id non fecerit, non posse universam ecclesiam, vacante papatu, id efficere .. et quia sicut Petro soli datus est primatus, pro ipso et successoribus ejus, ita ad solum illum, seu ad Summum Pontificem spectat determinare sedem pontificalem (l. c. n. 12). In diesen Worten ist auch für die Lösung dieser Frage der richtige Weg gewiesen.

Sehr gut ist das caput praevium (p. 16—31), welches der Verfasser nach dem Vorgang Sangninetis (De sede Romana b. Petri) dem reichen historischen Material, welches er bietet, vorausschickt. Lecler beruft sich in diesem Capitel auf die Uebereinstimmung von dreizehn Jahrhunderten in der Annahme, daß Petrus als Bischof von Rom gestorben sei. Dieses argumentum ex consensu populorum christianorum wird mit überzeugender Kraft dem Leser vorgeführt, und derselbe dadurch auf den richtigen Standpunkt gestellt, zur Beurtheilung des Wertes der darauf folgenden historischen Beweise. Es liegt hierin durchaus kein unberechtigter Versuch, „Stimmung" zu machen. Diese Uebereinstimmung ist ja gerade so gut eine objective Thatsache, wie die Zeugnisse der Schriftsteller, Denkmäler, Inschriften usw.; sie also in ihrer ganzen Kraft dem Leser gleichsam fühlbar machen, darf, ja muß auch der objectivste Historiker. Diese Uebereinstimmung allein ist Grund genug, die Anwesenheit Petri zu Rom mit wahrer Sicherheit zu behaupten. — Vom vierten Jahrhundert aufwärts bis zum ersten legt dann Lecler die schriftlichen Zeugnisse vor, und zwar in seltener Vollständigkeit. Sehr dankenswerth sind dabei die mitgetheilten Aussprüche orientalischer Schriftsteller aus der Sammlung von

---

[1]) In IV Sent. dist. 24 q. 2 a. 5. [2]) Commentarius in Evang. (Coloniae 1604) 3, 426.

G. Ebedjesu Kayyath[1]). S. 94 glaubt der Verf. aus Eusebius (H. E. 2, 15) den Papias als Zeugen dafür anführen zu können, daß das Wort Babylon im ersten Petrusbrief (5, 13) Rom bedeute; allein, wie uns scheinen will, mit Unrecht. Nachdem Eusebius berichtet, daß man erzähle (φασίν), Petrus habe durch Offenbarung den Wunsch der Römer erkannt, seine dort gehaltenen Lehrvorträge schriftlich zu besitzen, und nachdem er hierfür Clemens von Alexandrien und Papias als Zeugen genannt hat, fährt er, unabhängig davon, fort zu berichten, daß man auch sage (φασίν), unter Babylon sei Rom zu verstehen. S. 139 schließt sich Lecler der Auffassung an, auch Papst Damasus berichte in der bekannten Inschrift den Versuch der Orientalen, die Leiber der Apostelfürsten zu rauben. Bei der innern Unwahrscheinlichkeit, welche diese Erzählung überhaupt an sich trägt, zumal in der uns überkommenen Form, dürfte es sich doch empfehlen, den Worten des hl. Damasus einen andern Sinn zu geben. Und dieser Sinn ergibt sich sehr ungezwungen, wenn man das Wort defendere nicht mit „vertheidigen", sondern mit „für sich in Anspruch nehmen", „sein nennen" übersetzt. Dann ist der Sinn der Stelle folgender: Allerdings kamen die beiden Apostel aus dem Orient (discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur), aber jetzt darf sie Rom als seine Bürger betrachten, in Anspruch nehmen (Roma suos potius meruit defendere cives). Außer der Gerichtssprache findet sich defendere in dieser Bedeutung bei Optat von Mileve (De schismat. Donat. 2, 2), also bei einem Zeitgenossen des Papstes Damasus, und bei Victor von Vita (1, 13 al. 1, 4). Ja, diese Verse Damasus' scheinen eine deutliche Anspielung auf die Worte Tertullians zu enthalten (Scorp. 15): tunc Paulus *civitatis* Romanae (Damasus: *cives*) consequitur (Damasus: meruit defendere) nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate (Damasus: sanguinis ob meritum Christumque per astra saeculi). — Bei Erwähnung der Linusinschrift hätte angegeben werden müssen, daß De Rossi in letzter Zeit seine Ansicht über dieselbe geändert hat. Der zweite Band der Inscriptiones Urbis Romae, worin De Rossi diese Meinungsänderung begründet, konnte allerdings vom Verfasser noch nicht benutzt werden, aber aus Duchesne (Liber pontificalis 1, 121 n. 3), welche Stelle Lecler selbst citiert, war diese Aenderung zu ersehen. Aufgefallen ist uns auch ein Widerspruch, welcher sich auf S. 110 verglichen mit S. 218 bemerklich zu machen scheint. Während nämlich der Verfasser an letzterer Stelle entschieden dafür

---

[1]) Syri orientales, seu Chaldaei, Nestoriani et Rom. Pontif. Primatus. Romae 1870.

eintritt, daß die Worte ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως im Clemensbriefe Spanien und nicht Rom bedeuten, erhält man auf S. 110 den Eindruck, daß der Verfasser die entgegengesetzte Ansicht verfechte. Denn welchen andern Sinn könnte sonst der Satz haben: Eum (Paulum) *Romae* defunctum summis laudibus exornat (Clemens)? Eine andere Ortsbezeichnung für das Martyrium des hl. Paulus als das τέρμα τῆς δύσεως findet sich ja im ganzen Clemensbriefe nicht. — Auf die positiven Zeugnisse folgt als Schluß des ersten Theiles die Widerlegung der gegnerischen Einwürfe (p. 149—216). Sie ist sachlich vortrefflich; nur dürfte dem Systema scholae Neo-Tubingensis zu viel Ehre erwiesen sein. Der seichte Rationalismus Baurs und seines Anhangs verdient solche Beachtung nicht. Der zweite Theil, die Dauer des Episcopats Petri zn Rom, ist mit derselben Sorgfalt behandelt, wie der erste. Lecler schließt sich mit Recht der Ansicht an, daß der Apostelfürst 25 Jahre römischer Bischof gewesen, nämlich vom Jahre 42 bis zum Tode im Jahre 67. Auf Einzelheiten hier einzugehen müssen wir uns versagen. Eine besondere Erwähnung verdienen die drei letzten Capitel des ganzen Werkes: De congressu Romano Petri cum Simone Mago. De relatione s. Pauli ad Ecclesiam Romanam. Synchronismus initiorum Christianismi. Sie sind mit großer Umsicht ausgearbeitet. Zumal die eingehende Besprechung des Verhältnisses des hl. Paulus zur Römischen Kirche wird vielen sehr willkommen sein, welche in den Worten des hl. Epiphanius: Romae primi omnium Petrus et Paulus *Apostoli pariter et Episcopi fuerunt* (Haer. 27, 6), eine Schwierigkeit gegen den römischen Primat Petri erblicken.

Das Buch ist eine wertvolle Bereicherung der Literatur über den Aufenthalt und Tod des hl. Petrus zu Rom. Leider, wir wiederholen dies, steht die äußere Ausstattung mit dem vortrefflichen Inhalte in merklichem Gegensatze.

Exaeten. Paul von Hoensbroech S. J.

Commentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. Von **Karl Möhler**, Subregens am bischöfl. Priesterseminar zu Rottenburg. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg. 2 Bde. Rottenburg a. N., Bader, 1888. 10*, XXVII u. 226; 8* u. 292 S. 8.

Die meisten Katecheten bedürfen wegen der knapp gemessenen Zeit, welche ihnen infolge der vielen anderen Berufsgeschäfte für die Vorbereitung auf die Katechismusstunde erübrigt, eines Hilfsmittels, womit sie rasch und gut einer so wichtigen Aufgabe ge-

nügen können. Diesem Zwecke entspricht Möhlers Commentar, von dem bis jetzt die beiden ersten Bändchen erschienen sind, in ausgezeichneter Weise. Derselbe besteht nicht in vollständigen Katechesen, sondern in mehr oder weniger ausgeführten Skizzen, zu deren weiterer Entwickelung beigefügte Bemerkungen vortreffliche Winke geben. Letztere beziehen sich theils auf die beim Unterricht zu verwertenden Gedanken und Beispiele, theils auf Art und Umfang der Ausführung. Auf diese Weise hat der Verfasser eine Kürze und Uebersichtlichkeit erzielt, welche dem Katecheten die Benutzung sehr erleichtert und ihn zugleich zur Selbstthätigkeit anregt. Möhler hat sich dabei das seltene Verdienst erworben, überall die schwierigere Arbeit selbst gethan und nur den leichteren Theil dem Benutzer überlassen zu haben, so daß selbst der unerfahrene Katechet den Weg völlig geebnet findet. Die ausgeführten Partien können als Muster gelten. Mit einer nicht gewöhnlichen sachlichen Correctheit, lobenswerter Kürze und großem katechetischen Tact[1]) verbinden sie eine klare, kindlich einfache und ansprechende Darstellung. Auch wird keine Gelegenheit versäumt, um die Saat christlicher Tugend und Frömmigkeit in die jugendlichen Herzen zu streuen, ohne jedoch irgendwie das rechte Maß zu überschreiten. Dabei ist der wichtige Grundsatz befolgt, statt „aus jeder neuen Lehre wieder neue Folgerungen für das sittliche Leben der Kinder abzuleiten, aus verschiedenen Lehren wieder Motive für eine und dieselbe Forderung zu gewinnen, und auf diese mit unermüdlicher Consequenz immer wieder zurückzukommen."

In dem anerkennenswerten Streben, nicht sowohl möglichst Neues, als möglichst Gutes zu bieten, hat Möhler die katechetischen Werke von Schmitt, Deharbe, Stolz usw. fleißig benutzt. Nicht selten, besonders am Anfang des ersten Bandes verweist er einfach auf die bezüglichen Stellen dieser und ähnlicher Autoren. Dadurch gewinnt freilich der Commentar an Kürze, aber der, welcher ihn gebraucht, gewinnt nicht an Zeit, und dürfte auch mancher wohl vergebens in seiner Bibliothek nach dem einen oder anderen der citierten Werke suchen. Diese Stellen ließen sich vielleicht im Anhange ähnlich den dort aufgeführten Beispielen nachtragen.

„Zur Einführung" seines Commentars bespricht der Verfasser in drei Paragraphen 1. „die bei Abfassung des Katechismus für das Bistum Rottenburg maßgebend gewesenen Grundsätze"; 2. „die methodische Behandlung des Katechismus"; 3. „einige bei der kate-

---

[1]) Das einzige Beispiel, was uns in dieser Beziehung auffiel, ist die allerdings auch von andern gebrauchte Ausdrucksweise (S. 133): „die Schafe (in der Herde Christi) bedeuten die Bischöfe". Es genügt zu sagen: die Lämmer und die Schafe, also die ganze Herde wird dem hl. Petrus übergeben.

chetischen Unterweisung zu beachtende Grundsätze". Indem wir das in § 3 Gesagte nur loben können, bemerken wir zu § 1, daß die gegen die Deharbe'sche Dreitheilung (Glaube, Gebote, Gnadenmittel) vorgebrachten Gründe uns nicht stichhaltig erscheinen. Die aus Mey citierten Einwendungen waren schon 15 Jahre, bevor sie von diesem hochgeschätzten Autor gemacht wurden, von P. Deharbe selbst ausdrücklich und, wie uns dünkt, zur vollen Genüge widerlegt (Siehe Deharbe, Einige Erläuterungen zum Einverständnisse in der Katechismussache S. 324—331, gedruckt als Anhang zu dem Werke: „Die vollkommene Liebe Gottes." Regensburg, Pustet, 1856). Auch dürfte Herr Möhler selbst die Hauptgründe für die Deharbe'sche Eintheilung verkannt haben. — Was die formelle Behandlung der Antworten betrifft, so ist gewiß im allgemeinen das Princip richtig, daß die Antwort ohne Zuhilfenahme der Frage verständlich sein soll. Der Grund für dieses Princip liegt auf der Hand, enthält aber auch zugleich dessen Beschränkung. Da blos die Antworten memoriert zu werden pflegen, würde eine für sich unverständliche Antwort nichts nützen zur Einprägung der darin ausgesprochenen Wahrheit. Aber manche Antworten des Katechismus sind nicht zu diesem Zwecke, sondern blos der formellen Vollständigkeit halber aufgenommen, wie zB. gleich die erste, welche Möhler aus Deharbe als mangelhaft anführt: „Haben wir Christen nebst den Geboten Gottes noch andere Gebote zu halten?" Antwort: „Ja, die Gebote der Kirche." Ein Kind, das die fünf Gebote der Kirche auswendig gelernt hat, braucht wohl nicht durch vorstehende Antwort sich für die Zukunft einzuprägen, daß es Gebote der Kirche gibt, noch auch, daß wir sie zu halten haben. Ebenso gibt es manche andere Wahrheiten, die jeder halbwegs unterrichtete Katholik kennt, ohne sich des Katechismuswortes zu erinnern. In vielen anderen Fällen reicht auch die verkürzte Antwort hin, um sich die Sache zu merken, zB. „Wie nennen wir die Engel, welche den Menschen eigens zum Schutze gegeben sind?" Antwort: „Heilige Schutzengel". In diesen und ähnlichen Fällen erleidet also die Regel, daß die Antworten stets in ganzen Sätzen erfolgen müssen, eine Ausnahme. Da aber jede Verkürzung der Antwort, welche der erforderlichen Verständlichkeit keinen Eintrag thut, wünschenswert ist, so liegt unseres Erachtens die richtige Mitte zwischen der Rottenburger und der Deharbe'schen Behandlung.

In § 2 behandelt Möhler zunächst die Frage, ob und in wieweit dem Memorieren des Katechismus eine Erklärung vorangehen müsse. Auswendiglernen lassen ohne jede vorausgehende Erklärung nennt er ein verfehltes Verfahren, weil so ein verständiges Memorieren unmöglich sei. Blos die nothwendigen Wort- und Satzerklärungen vorausschicken bezeichnet er nicht nur als eine Halbheit, sondern geradezu als naturwidrig, weil Trennung von Wort- und

Sacherklärung künstlich und unnatürlich sei. Es bleibe also nur ein dritter Weg als der einzig richtige übrig, nämlich erst die volle Erklärung, dann das Memorieren. Ist dieses Urtheil, welches auf den ersten Blick sehr vernünftig scheint, und wofür namhafte Schulmänner ihre Autorität einsetzen, wirklich zutreffend, dann dürfte bis heute noch die Mehrzahl der Katecheten auf verderblichen Irrwegen wandeln. Es ist daher wohl der Mühe wert, die Sache etwas genauer ins Auge zu fassen. Ist es also zunächst wahr, daß ohne jede vorausgehende Erklärung ein verständiges Auswendiglernen unmöglich ist? Indem wir dies für die ersten Schuljahre zugeben, glauben wir mit Ohler, daß „in der Oberclasse in den meisten Fällen das Auswendiglernen der Erklärung vorausgehen kann und soll, weil diese Kinder schon das Wesentliche der Religion wissen und der Hauptsache nach verstehen müssen“ (Lehrbuch der Erziehung, 9. Aufl. § 193). Möhler antwortet darauf mit der Frage: „Sind die Kinder in ihrer großen Mehrheit fähig, die religiösen Wahrheiten in der Form, wie sie ihnen im Katechismus dargeboten werden, ohne weiteres aufzufassen und zu verstehen?“ So weit es sich blos um jenen Grad des Verständnisses handelt, der zu einem vernünftigen Memorieren erfordert wird, bejahen wir das unbedenklich bezüglich der meisten Fragen. Wir fordern zunächst nur ein unvollkommenes Verständnis der Sache für ein hinlänglich verständiges Memorieren. Man braucht die Kinder auch nach vollständiger Sacherklärung nur etwas näher beim Auswendiglernen zu beobachten, um einzusehen, daß von einem rationellen Einprägen des Gedankens kaum die Rede ist; diese Arbeit ist und bleibt bei Kindern der Hauptsache nach eine mechanische. Es genügt daher, wenn sie mit den Worten eine, wenn auch unklare, doch im ganzen richtige Idee verbinden. Das aber ist für Kinder, denen der kleine Katechismus bereits wiederholt erklärt wurde, bei den meisten Fragen wahrlich keine Unmöglichkeit. Andernfalls müßte ein schwerer Vorwurf auf die Sprache des Katechismus fallen. Einzelnes mag immerhin einer kurzen vorläufigen Erklärung bedürfen, um naheliegende Mißverständnisse zu verhüten oder eine richtige Auffassung zu ermöglichen. Wie weit dies der Fall ist, muß der Katechet nach seinen individuellen Verhältnissen beurtheilen. Aber was soll das für eine vorläufige Erklärung sein, eine Wort- oder Sacherklärung? Man erklärt eben das, was zu vorgenanntem Zwecke nöthig erscheint, ohne zu fragen, ob das im einzelnen Falle Wort-, Satz- oder Sacherklärung heiße. So wird man dem Vorwurfe eines künstlichen, unnatürlichen Verfahrens in höchst einfacher Weise entgehen. Aber es bleibt der Vorwurf der Halbheit. Wenn dem Memorieren überhaupt eine Erklärung vorangehen soll, warum nicht gleich die ganze und volle? Aus einem sehr wichtigen Grunde. Bei allem

Lernen ist ein unvollkommenes Erfassen die nothwendige Vorstufe des vollkommenen, und zwar am allermeisten bei Kindern. Eine Ausnahme von dieser Regel zu machen, ist nur das Vorrecht seltener Talente. Daher ist die Erklärung eines mit dem Gedächtnisse und einigermaßen auch mit dem Verstande bereits aufgefaßten Pensums weit fruchtreicher als die eines noch völlig neuen Stoffes. Das erläuternde Wort des Katecheten verwächst im Geiste des Kindes mit dem schon haftenden Katechismusworte und wird so viel leichter bleibendes Eigenthum. Bei der anderen Methode, namentlich wenn das Kind den Katechismustext vor Abschluß der Erklärung nicht anschauen oder gar nicht einmal hören darf, wird auch die schönste Erklärung nach einiger Zeit so ziemlich wieder verflogen sein. Nur einseitige pädagogische Theorien, scheint uns, konnten so weit von dem natürlichen Wege abführen, daß man eine Sache erkläre und erst hintendrein sage, was man denn eigentlich habe erklären wollen. Man nennt das „die synthetische Methode", welche beim elementaren Unterricht vorherrschen müsse. Erst das Katechismuswort vorlegen und dann erklären sei Exegese, nicht Katechese. Wir verstanden bis jetzt unter Katechese eben eine der Auffassung des Kindes sich anpassende Erklärung (Exegese) des Katechismus. Aber „dabei wird der Katechismus nach derselben Methode erklärt, wie die wortklaubenden Philologen am Gymnasium die Classiker „„tradieren"", und wie der Professor der Exegese an der Universität die heil. Schriften erklärt." Wir fragen: Ist das wahr von den Erklärungen, wie sie beispielsweise Jac. Schmitt oder auch unser Autor selbst gibt bei den Fragen, wo er das Katechismuswort zum Ausgangspunkt der Erklärung nimmt. Aber es „steht geschrieben im Briefe an die Römer (10, 17), daß der Glaube vom Hören kommt, also vom mündlichen Vortrage, nicht vom Lesen — weder der Bibel noch des Katechismus", weshalb der Katechismustext vor der Erklärung nicht gelesen werden darf. Ob wohl das der Sinn des fides ex auditu ist? Dann mußte es in der That den Römern merkwürdig vorkommen, daß der Apostel ihnen diese wie all die andern schönen Lehren schriftlich übersandte, bevor er noch ein Wort mündlich mit ihnen geredet hatte. Aber „der religiöse Unterricht soll ein unmittelbarer sein — von Seele zu Seele, von Herz zu Herz — und kein Blatt Papier soll diesen unmittelbaren seelischen Austausch unterbrechen. Das ist nach katholischer Anschauung der von Gott gewollte ordentliche Weg zur Erkenntnis der Heilswahrheiten." Dieses Blatt Papier hat die heiligen Väter bei ihren homiletischen Predigten nicht gestört, und sie scheinen diesen Weg für einen durchaus „ordentlichen" gehalten zu haben. Aber so wird der Katechismus zu einem „Lehrbuch", während er doch nur Repetier- und Memorierbuch" sein sollte, der „gedruckte Buchstabe wird zum

Hauptlehrer erhoben, und der Katechet zum Gehilfen, zum Monitoren des Buches herabgesetzt." Uns scheint es von hoher Wichtigkeit, daß die Kinder ihren Katechismus als kirchlich autorisiertes Lehrbuch der Religion betrachten. Wenn auch die persönliche Autorität des Katecheten für das Kind als solches noch ausreicht, so bleibt doch das Kind nicht immer Kind; es kommen, namentlich in unserer glaubensfeindlichen, zweifelsüchtigen Zeit, nur zu leicht Gelegenheiten, wo ein Memorier- und Repetierbüchlein dessen, was der Herr Katechet gesagt hat, eine zu schwache Stütze wäre für den in seinem Glauben gefährdeten Jüngling oder Mann. Die Stellung des Katecheten bleibt dabei vollkommen gewahrt. Bezüglich der Autorität steht der Katechismus in Wahrheit über dem Katecheten; denn der Katechismus, den die bischöfliche Behörde vorschreibt, ist so zu sagen ein Hirtenbrief des Bischofs an die Kinder, den der Katechet vorzulesen und zu erklären hat. In Bezug auf Klarheit, Lebendigkeit, Eindringlichkeit, Kindlichkeit und Ausführlichkeit der Darstellung ist der Katechet der Hauptlehrer. Dies ist es, was das lebendige Wort vor dem geschriebenen voraus hat, nicht aber die Autorität. Heutzutage erscheint ja alles, was von autoritativer Seite kommt, schriftlich, warum sollten es die Glaubenslehren nicht, deren Annahme ganz auf der Autorität beruht?

Herr Möhler, dessen vortrefflicher Commentar von vorstehenden Ausführungen nur in nebensächlicher Weise berührt wird, möge uns dieselben mit Rücksicht auf die Wichtigkeit der Sache zu gute halten. Er steht persönlich auch nur theilweise auf dem Standpunkte, den wir kritisiert haben. Sein Werk sei also nochmals als eines der besten bis jetzt erschienenen katechetischen Handbücher empfohlen.

Wijnandsrade. Jac. Linden S. J.

Salimbene und seine Chronik. Eine Studie zur Geschichtschreibung des dreizehnten Jahrhunderts. Von Emil Michael S. J., Dr. theol. et phil., Privatdocent für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck. Innsbruck, Wagner, 1889. VII, 175 S. 8.

Selbstanzeige.

Der ausführlichen Biographie des merkwürdigen Bruder Adamo O. M. folgt eine eingehende Charakteristik des Mannes mit besonderer Rücksicht auf sein Programm als Historiker. Es stellt sich heraus, daß der im übrigen gesunde historische Sinn des Parmesen nur zu oft der apokalyptischen Lehre des Cistercienserabtes Joachim von Fiore zum Opfer gefallen ist.

Für die Würdigung dessen, was Salimbene erzählt, werden jene Punkte namhaft gemacht, bei deren Behandlung der Joachimismus als böser Dämon dem Schriftsteller in vorzüglicher Weise übel mitgespielt hat. Ueber diesen ersten Theil der Schrift orientiert die Abhandlung „der Chronist Salimbene“ in dem laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift S. 225—269.

Der zweite Haupttheil betrachtet das einzige noch vorhandene Werk Salimbenes. Es ist diese nicht ohne Geist geschriebene Chronik das bunteste Allerlei, welches sich denken läßt. Mit Berichten über die Geschichte Oberitaliens und der Romagna sind verflochten Notizen und ausführliche Erzählungen über die Erlebnisse des Verfassers, Ordensgeschichte, mystische Ergüsse, culturhistorische Daten, plastische Schilderungen von Persönlichkeiten aller Schichten und Lebensstellungen, Skizzen aus der Modenwelt, Herrschertypen aus Staat und Kirche, Anschauungen über das Verhältnis der beiden höchsten Gewalten, wunderliche Erklärungen von Bibeltexten, Bilder und Vergleiche, weitschweifige, oft höchst ergötzliche Reflexionen, Citate aus classischen Autoren, Weissagungen von Sibyllen und anderen „Propheten“, vor allem die des unvermeidlichen Joachim von Fiore.

Der letzte Abschnitt behandelt die Quellen der Arbeit Salimbenes, also ihr Verhältnis zu zwei Geschichtswerken Sicards, Bischofs von Cremona, zum sog. Zeitbuch, zu den Jahrbüchern von Reggio, zur Papstchronik. Die von berufener Seite für deren selbständige Existenz beigebrachten Gründe schienen nach eingehender Prüfung nicht stichhaltig. Es werden zwei andere Momente namhaft gemacht, die imstande sind, die Annahme der Universalchronik als einer für sich bestehenden Quelle zu empfehlen. Hier war der Aufsatz von Waitz, Neues Archiv 3, 46 ff., zu benützen, da er andere positive Belege zu Gunsten der Papstchronik bietet. Leider kam durch Ungunst der Verhältnisse diese weitere Begründung der ausgesprochenen Ansicht an Ort und Stelle nicht zur Verwertung. Eine Vorlage Salimbenes ist ferner Martin von Troppau. Die Lebensbeschreibungen Papst Nicolaus' III und Martins IV haben Bruder Adamo selbst zum Verfasser. Der Parmese hatte ein vortreffliches Gedächtnis. An dem Beispiele des liber pontificalis von Ravenna wird gezeigt, wie treu er einen historischen Stoff, den er vor fünfzehn Jahren gelesen, wiederzugeben vermochte.

Die Chronik Salimbenes ist eine der wertvollsten Quellen des dreizehnten Jahrhunderts, der Verfasser selbst der subjectivste und in einem vollkommen wahren Sinne der originellste Schriftsteller des eigentlichen Mittelalters. Professor Dove in Bonn zeichnet ihn mit den Worten: „In greifbarer Vollgestalt steht sein Charakter da neben den Flachreliefs anderer mittelalterlicher Autoren.“

Apologie des Christenthums von Paul Schanz, o. ö. Prof. der Theologie an der Universität Tübingen, der Phil. und Theol. Doctor. I: Gott und die Natur 354 S. II: Gott und die Offenbarung 485 S. III: Christus und die Kirche 450 S. Freiburg, Herder, 1887—1888. 8°.

Mit erstaunlicher Schnelligkeit hat Prof. Schanz, dem erst vor wenigen Jahren (1885) veröffentlichten umfangreichen Johannescommentar eine umfassend angelegte Apologie des Christenthums in drei ansehnlichen Bänden folgen lassen. Das seit kurzem vollendet vorliegende Werk gestattet uns nunmehr einen für die Besprechung ausreichenden Einblick in den Gedankengang, die Methode und eigenthümlichen Anschauungen, welche der Verfasser auf diesem für die katholische Theologie so wichtigen Gebiete zur Geltung zu bringen sucht. Das wird jedem, der das Buch auch nur flüchtig durchgeht, sofort klar, daß wir es mit einer ernsten Arbeit, die unverdrossene, eiserne Ausdauer erheischte, zu thun haben. Sie ist die Frucht mehrjähriger Vorlesungen, welche der Verfasser an der Universität Tübingen gehalten hat. Schon die ausgedehnten Literaturangaben bekunden, daß Schanz fast sämmtliche Leistungen auf den die Apologie berührenden Gebieten, bis zum kleinsten und neuesten mit dem alle seine Schriften auszeichnenden Sammelfleiße verfolgt und großentheils selbständig verarbeitet hat. Sein Buch ist unter diesem Gesichtspunkte ein durchaus brauchbares, in manchen Fragen (den naturwissenschaftlichen und bibelkritischen) vielleicht unentbehrliches Hilfsmittel geworden, um die ganze geschichtliche Entwicklung eines apologetischen Problems, die gesammte ältere und neuere Literatur, den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft mit Leichtigkeit, wie in einem Blicke zu übersehen. Wir freuen uns, gleich zu Anfang unserer Kritik diesen unbestreitbaren Vorzug der Schanz'schen Apologie, der ihr einen ehrenvollen Platz auch unter den ältern bewährten Werken gleicher Art sichert, mit der gebührenden Anerkennung hervorheben zu können.

Die Apologie hat sich von jeher in Bezug auf den Stoff und die Art der Behandlung eine gewisse Freiheit gewahrt. Je vielseitiger die Angriffe auftraten, desto weiter mußte sie ihre Kreise ausdehnen, und da in unserer Zeit der Kampf nicht mehr blos einzelnen Lehrpunkten, sondern allgemein dem ganzen christlichen Lehrgebäude gilt, so muß eine „Apologie des Christenthums" in vollem Sinne des Wortes den ganzen Complex der geoffenbarten Wahrheiten, das Fundament und den Bau selbst umfassen; sie wird ungefähr die Aufgabe zu erfüllen haben, welche ihr Hettinger in seinem trefflichen fünfbändigen Werke vorgezeichnet hat. Schanz hat sich im allgemeinen mehr auf die Fundamentalfragen beschränkt, welche gewöhnlich den Gegenstand der Apologetik bilden, ohne jedoch

dem dieser theologischen Disciplin eigenen systematischen Zwange sich zu unterwerfen. Die eigentlichen Dogmen des Christenthums werden nicht berührt, oder doch nur ganz vorübergehend in der Abhandlung, welche der Entstehung des Christenthums und seines eigenthümlichen Lehrgehaltes gewidmet ist. Eine Ausnahme macht der Verfasser nur zu Gunsten der Lehre von der Schöpfung und der damit zusammenhängenden Fragen (Hexaemeron, Einheit und Alter des Menschengeschlechtes, Sintflut). Andererseits aber hat er den Rahmen der Apologie wieder in gewissem Sinne erweitert, indem er die biblischen Einleitungsfragen mit einer Ausführlichkeit herbeizieht, wie man sie in den gewöhnlichen Apologetiken oder Apologien nirgends antreffen wird. Wir wollen damit keinen Tadel aussprechen. Die Fragen der sog. höheren Bibelkritik sind es ja, welche man in neuester Zeit nebst den Resultaten der Naturwissenschaften und der Religionsgeschichte vorzugsweise als Hebel gegen das Christenthum und seine Berechtigung in Anwendung zu bringen sucht. Wir können uns deshalb nur freuen, daß aus so berufener Feder eine alles Detail und alles Neueste beherrschende Darstellung dieser wichtigen Fragen dem gebildeten katholischen Publicum geboten wird. Hier war der Verfasser auf seinem eigensten Gebiete und die einschlägigen Abhandlungen, welche einen beträchtlichen Theil des zweiten Bandes füllen, müssen denn auch wohl als die besten der ganzen „Apologie" gelten. Ueberhaupt war es dem Verfasser gestattet, die Früchte seiner vieljährigen Beschäftigung mit der hl. Schrift, besonders mit dem Neuen Testament, reichlich zu verwerten. Wir möchten in dieser Hinsicht noch ausdrücklich hinweisen auf die Abhandlungen des dritten Bandes vom Reiche Gottes, von der Kirche und ihren Merkmalen, in welchen ein überaus reiches, vielfach neues biblisches Material in schöner Gruppierung geboten wird, das nicht nur den Apologeten sondern auch dem Dogmatiker zu eingehender Beachtung empfohlen sei.

In der Darlegung der Gottesbeweise, welche neuerdings die philosophischen Denker ernstlich beschäftigt, hat Schanz insofern etwas Eigenthümliches, als er das kosmologische Argument, dem er eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden will, in einer gewissen Stufenfolge, in vier „Stadien" zur Entwicklung kommen läßt. „Die Wissenschaft führt uns bis zu einem Anfange der Dinge. Menschen, Thiere, Pflanzen, Erde, Himmelskörper, sie alle haben einen Anfang genommen" (II 479). Ebenso werden wir auf einen Endzustand hingewiesen. „Anfang und Ende fordern eine höhere, überirdische Ursache." — Das Leben steht über der allem Stoffe eigenen mechanischen Bewegung, es läßt sich in keiner Weise aus der anorganischen Natur ableiten. Im Leben selbst gibt es wieder drei scharf von einander geschiedene und unabhängige Reiche: das der willkürlichen

Bewegung, der sinnlichen Empfindung, der Intelligenz und der Freiheit. Wir sind berechtigt, der bewiesenen ersten Ursache Eigenschaften beizulegen, welche den empirisch beobachteten Seins- und Lebensformen entsprechen. So gelangen wir stufenweise „von der ersten Ursache bis zum persönlichen Gotte des Theismus.“ Dies ungefähr das Schema des Beweises. Es wird sodann in der ersten Abhandlung (Anfang und Ende) die Unmöglichkeit der Anfangslosigkeit der Welt dargethan. In den folgenden (das Leben, die Verschiedenheit der Lebensformen, der Mensch), wird unter Beiziehung eines reichen und interessanten naturwissenschaftlichen Details, dargethan, daß die moderne Wissenschaft den wesentlichen Unterschied zwischen mechanischer Bewegung und Leben und wiederum zwischen den unterschiedenen Lebensformen nicht nur nicht verwischt, sondern nur noch klarer herausgestellt hat.

Kann man nun in dieser Zergliederung wirklich vier Stadien eines und desselben Beweises erkennen? Das kosmologische Argument kann bekanntlich von jeder Seinsform, von jedem Punkte der Schöpfung ausgehen. Aber es führt nicht in verschiedenen Stufen, sondern direct, wie der Radius von jedem Punkte der Peripherie zum Centrum, in einem einfachen geschlossenen Syllogismus zur ersten Ursache. Was der Verfasser vorführt, sind denn in der That keine eigentlichen Stadien desselben kosmologischen Beweises. Es sind vorbereitende Erwägungen, die mit Beziehung auf den eigentlichen Beweis ganz accidenteller Natur sind und immer nur bis zur Grenze des kosmologischen Argumentes vordringen. Wo aber das Argument selbst dargelegt und gegen Einwendungen geschützt werden soll, da läßt uns der Verfasser, durch eine öfters durchblickende ungesunde philosophische Skepsis verleitet, leider fast gänzlich im Stiche. Was er thatsächlich vorbringt, wird den mit dem Stande der Frage und den bisherigen Leistungen in diesem Punkte Vertrauten kaum recht befriedigen können. Um nur eines insbesondere hervorzuheben, so wird gar nicht klar, ob in dem sog. ersten Stadium des Argumentes die Bedingtheit und Zufälligkeit der Welt, wovon das gewöhnliche kosmologische Beweisverfahren ausgeht, zur Grundlage genommen wird, oder die Unmöglichkeit des anfangslosen Daseins der Welt, was man nach der ganzen Anlage der Abhandlung erwarten sollte. Auch braucht nicht besonders gezeigt zu werden, daß die Argumentation des Verfassers eigentlich nicht zum persönlichen Gott des Theismus führt; es fehlt das letzte und wesentliche Glied des Beweises.

Man wird sagen, verschiedene Stadien des Beweises seien insofern herausgestellt, als wir stufenweise zur vollendeten Gottesidee, zum Begriffe eines lebendigen, freithätigen Gottes gelangen. Doch das eigentliche kosmologische Argument führt uns zu diesem Gottes-

begriffe auch von der untersten Seinsform hinauf, insofern wir ein unbedingtes aus sich selbst bestehendes Wesen logisch erschließen. Wir brauchen die höhern Seins- und Lebensformen nur insofern zu Hilfe zu nehmen, als sie uns den Begriff höherer Vollkommenheiten darbieten. So sind denn auch die weitläufigen Ausführungen des Verfassers über die unausfüllbare Kluft zwischen den verschiedenen Lebensformen im Hinblick auf die Führung des Gottesbeweises von keiner oder nur untergeordneter Bedeutung. Denn wenn es auch dem Darwinismus gelänge, das Leben aus dem Mechanismus, die Empfindung aus der Bewegung, die verschiedenen Lebensformen von einander abzuleiten, so bliebe das kosmologische Argument doch in seiner ganzen Kraft bestehen. Die Bekämpfung der Descendenztheorie ist aber zu anderen Zwecken apologetisch von der größten Wichtigkeit und so können uns denn die hiehergehörigen Erörterungen des Verfassers, die eine genaue Detailkenntnis bekunden, nur höchst willkommen sein.

Heben wir nun flüchtig, indem wir die noch folgenden mehr philosophischen Abhandlungen des Buches auf sich beruhen lassen, aus dem reichen theologischen Inhalt wenigstens einige der wichtigeren und charakteristischen Ergebnisse hervor. Nachdem der Verfasser dem materialistischen und pantheistischen Monismus gegenüber die Lehre von der Schöpfung dargethan und im Gegensatz zu den Prätensionen der empirischen Forschung den Schöpfungsbegriff als „dem menschlichen Denken, dem Causalitätsbedürfnisse" allein voll und ganz genügend hingestellt, geht er über zur Erklärung der in der Offenbarung enthaltenen Geschichte der Schöpfung, des biblischen Sechstagewerkes. Es wird nach der Prüfung der verschiedenen Hypothesen schließlich die sog. ideale Theorie den übrigen Lösungsversuchen vorgezogen. „Das Eintheilungsprincip des Moses muß unter der Voraussetzung einer successiven Schöpfung ein religiöses, ideales gewesen sein." Nach einem trefflichen Ueberblick über die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Anthropologie und Linguistik gelangt Schanz zu dem Resultate: „Die Einheit des Menschengeschlechtes hat anthropologisch und sprachwissenschaftlich einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich." Für das Alter des Menschengeschlechtes möchte er als die niedrigste Zahl 8000—10000 Jahre ansetzen. Ob eine solche Erhöhung der gewöhnlichen traditionellen Annahme von allen „einsichtigen Apologeten" für nöthig erachtet, oder durch die berührten Resultate der Alterthumsforschung, speciell der Aegyptologie gefordert werde, dürfte doch noch in Zweifel zu ziehen sein. Die Sintflut ist nicht universell zu fassen hinsichtlich der Erde und Thiere, wahrscheinlich aber in Bezug auf die Menschen. Jedoch hält der Verfasser eine Beschränkung der Sintflut

auch in der letztern Hinsicht für exegetisch und dogmatisch durchaus zulässig, wenn er ihr auch nicht „unbedingt das Wort reden“ möchte.

Der zweite Band wird mit einer kurzen Uebersicht über die Religionsgeschichte und ihre neuesten Ergebnisse eröffnet. Eine Berücksichtigung derselben erscheint nothwendig, weil sich „an diesen Gegenstand zwei wichtige Probleme der Apologetik anschließen, nämlich die Frage nach einer Uroffenbarung, einem ursprünglichen Monotheismus und die Frage nach dem Ursprunge des Christenthums.“ Die Eintheilung der Religionen in Natur- und Culturreligionen wird als die relativ beste empfohlen. Das Christenthum läßt sich nicht als das Resultat einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, als „das Erzeugnis einer Vermischung des griechischen Geistes mit der semitischen Religion“, sondern nur durch die göttliche Offenbarung erklären. Bezüglich der bibelkritischen Fragen, speciell im Neuen Testament, sind die Ansichten des Verfassers aus anderen streng wissenschaftlichen Arbeiten hinlänglich bekannt. Die hiehergehörigen Vorträge stellen aber an die Leser, was theilweise auch von den naturwissenschaftlichen Erörterungen des ersten Bandes gilt, relativ ziemlich hochgespannte Anforderungen. Dem Verfasser ist dieser Uebelstand sehr wohl zum Bewußtsein gekommen; es bot sich ihm aber mit Rücksicht auf die Beschränktheit des Raumes kein geeignetes Mittel, demselben vollständig abzuhelfen. Unseres Erachtens hätte die Unterdrückung mancher nebensächlicher Modificationen dieser oder jener Hypothese, gegen die in kurzen aphoristischen Sätzen gekämpft wird, und eine passend eingefügte genauere Orientierung über den Standpunkt der Gegner die Verständlichkeit erleichtert, und hätte mit Rücksicht auf den Leserkreis jedenfalls angestrebt werden müssen. Das gilt namentlich von der Graf-Wellhausen'schen Hypothese. In der Abhandlung über die Inspiration sind die Aufstellungen des Verfassers schwankender und unklarer denn sonst. „Es soll nicht gesagt werden, daß die heiligen Schriftsteller in nebensächlichen Dingen eines Irrthums überführt werden oder werden können, sondern daß sie in derartigen profanwissenschaftlichen, hauptsächlich historischen und naturgeschichtlichen Dingen die Gewähr häufig ihren Quellen überlassen und nach der allgemeinen Volksanschauung schreiben konnten.“ In dem Vortrage von der Glaubwürdigkeit der heil. Schriften wird „die Apostolicität als das Princip der Bildung des neutestamentlichen Canons“ einfach hingestellt, ohne daß die mit Recht gegen diese Auffassung von katholischen Theologen erhobenen Einwendungen eine Berücksichtigung und tiefere Würdigung fänden. Der Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders wendet Schanz sehr passend im Hinblick auf den Fortschritt der modernen Naturerkenntnis eine eingehende Untersuchung zu. Inwieferne er den von

der ältern Theologie aufgestellten Begriff des Wunders nach der neuern strengeren Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze abgeändert wissen will, ist uns aus den schwankenden Ausführungen nicht recht klar geworden. Das über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung Gesagte wird wohl manchen im Hinblick auf die Wichtigkeit des Gegenstandes und die bestehenden Controversen dürftig erscheinen.

Die Abhandlungen des dritten Bandes über die Kirche und ihre Merkmale, deren reiches biblisch-theologisches Material wir schon lobend hervorgehoben haben, bieten nicht eben so klare Begriffsbestimmungen der zu beweisenden Merkmale der Kirche. Die treffliche speculative Vertiefung, welche Palmieri in seinem Prolegomenon zum Tractat De ecclesia in der Frage angestrebt hat, wäre hier mit großem Nutzen verwendet worden. Auffallend muß es erscheinen, daß auch für die spätern Abhandlungen über den Primat und die Unfehlbarkeit Petri und des Papstes das durch speculative Weiterbildung, wie durch genaue Behandlung der einschlägigen historischen Fragen gleich ausgezeichnete Werk desselben Verfassers De Romano Pontifice unter der sonst reichen Literatur nicht nur nicht verwertet, sondern nicht einmal direct angeführt wird. Die letzten in Rede stehenden Abhandlungen des dritten Bandes geben eine umfassende Uebersicht über die namentlich in neuester Zeit bezüglich der Infallibilität erhobenen historischen Controversen. Die Auffassung der für Primat und Infallibilität grundlegenden Schriftzeugnisse ist aus den Commentaren des Verfassers hinreichend bekannt.

Mehr vielleicht als der Inhalt erheischt die von dem Verf. befolgte Methode unsere Beachtung und Beurtheilung. In der Vorrede zum dritten Bande äußert sich der Verf. selbst darüber. „Ich habe es auch in diesem Theile vorgezogen, die exegetisch-geschichtliche Entwicklung voranzustellen und auf die theoretischen, mehr der strengen Fachliteratur angehörigen Erörterungen nur so weit, als es unumgänglich nothwendig schien, einzugehen, weil ich mir von solchen speculativen Ausführungen für weitere Kreise keinen wesentlichen Nutzen versprechen kann“. Wie das zu verstehen, zeigen wohl am deutlichsten die Abhandlungen des dritten Bandes. In raschem Fluge führt uns der Verf., unterstützt von einer erstaunlichen Belesenheit, durch die neutestamentlichen Schriften, die Werke der Apologeten und Väter, die Disputationen der mittelalterlichen Theologen hinab bis zu den Arbeiten der Gegenwart, bis zu den letzten Artikeln der Fachzeitschriften. Mit Geschick und Urtheil ausgewählte Stellen lassen uns so den Stand und die Entwicklung eines Lehrpunktes mit Leichtigkeit überschauen. Der Verf. kann sich vielfach der eigenen Erklärung und insbesondere einer eingehenden Argu-

mentation entheben. Indem wir die Anschauungen des christlichen Alterthums, der Kirchenväter und der größten kirchlichen Theologen großentheils in ihren eigenen Worten vernehmen, treten sehr häufig auch die wichtigsten Beweisgründe, auf welche sie ihre Lehre stützen, von selbst hervor. Die lichtvollen Gründe und die Autorität dieser ehrwürdigen Zeugen machen einen so überwältigenden Eindruck, daß die zum Schlusse jeder Abhandlung angeführten Entstellungen und fadenscheinigen Beweisgründe protestantischer Polemiker, namentlich eines Hase, in ihrer ganzen erbärmlichen Nichtigkeit ans Licht treten. Die Methode hat unstreitig etwas Bestechendes. Gerade in unserer Zeit, die überall begierig nach dem historischen, nach dem materiellen Wissen hascht, wird dieselbe wohl ihre Gönner und Bewunderer finden. Wir zweifeln auch nicht, daß sie auf manche Geister, die nun einmal einer streng philosophischen Ergründung und Argumentation abhold und unzugänglich geworden sind, eine wohlthätige Einwirkung hervorbringen wird. Dazu kommt, daß sie vorzüglich geeignet ist der „Irenik" nach moderner Auffassung Rechnung zu tragen, jener Irenik, die nicht nur die Vermeidung aller verletzenden Ausdrücke, sondern auch die Unterdrückung aller scharf präcisierten philosophischen Positionen verlangt, alles „Hypostasieren von Gedanken" verabscheut.

Wir wollen keineswegs die Berechtigung der von Sch. befolgten Methode, sofern sie der nöthigen Cautelen nicht entbehrt, grundsätzlich bekämpfen. Aber sie birgt in sich ihre eigenthümlichen Gefahren. Das an sich verdienstvolle Bestreben, die Fülle des positiven Materials zu möglichst vollständiger Darstellung zu bringen, verleitet leicht dazu, der speculativen Durchdringung des Gegenstandes weniger Sorgfalt zuzuwenden. Mit Recht hat der Verf. eine schulmäßige Behandlung, „wo die ganze Reihe der Einwendungen und Beweise gleichsam in Reih und Glied aufmarschieren", in seinem für weitere Kreise bestimmten Buche vermieden. Doch wir glauben auch seiner Zustimmung versichert zu sein, wenn wir behaupten, daß Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, Durchsichtigkeit und Schärfe der Argumentation, welche ohne vorhergehende genaue schulmäßige Prüfung der apologetischen Probleme kaum erreicht wird, eine nothwendige, ja die wichtigste Bedingung einer wirkungsvollen Apologie sind. Wir sind uns übrigens wohl bewußt, daß das an sich schwierige Gebiet der Apologetik, weil erst in neuerer Zeit systematisch bearbeitet, in speculativer Hinsicht noch manche Lücken aufweist, welche allerdings mit Erfolg nicht in populären Apologien, sondern in fachwissenschaftlichen Arbeiten, namentlich in Monographien zu beseitigen sind.

Innsbruck. J. B. Nisius S. J.

Novum Testamentum graece. Recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit Oscar de Gebhardt. Edit. 4. stereotypa. Lipsiae, Tauchnitz, 1888.

Die neutestamentliche Textkritik hat anerkanntermaßen durch die letzten berühmten Ausgaben von Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort einen hohen Grad von Genauigkeit erreicht. Für den der eigentlichen kritischen Arbeit Fernerstehenden bleibt nur das Bedürfnis, eine bündige und getreue Uebersicht des aus den drei erwähnten Texteditionen schließlich sich ergebenden Resultates bei der Interpretation vor Augen zu haben. Diesem Bedürfnisse kommt das oben angezeigte Novum testamentum graece von Oscar von Gebhardt, das im Jahre 1881 zum ersten Male ausgegeben wurde, in vortrefflicher Weise entgegen. Zu Grunde gelegt ist die editio octava maior von Tischendorf und zwar mit den letzten von ihm selbst vorgenommenen Aenderungen, also das schließliche Resultat aller seiner textkritischen Forschungen. In den Anmerkungen werden sodann die Abweichungen der beiden obgenannten englischen Ausgaben, sofern sie von einiger Wichtigkeit scheinen, vielleicht eher in zu ausgiebigem, als zu kargem Maße berücksichtigt. Selbst die Lesarten, welchen von den genannten Kritikern nur eine modificierte Berechtigung durch Aufnahme an den Rand, oder durch andere kritische Zeichen zuerkannt worden ist, hat Gebhardt durch Anwendung verschiedener Sigla ersichtlich gemacht und in ihrer eigenthümlichen kritischen Stellung gekennzeichnet.

Die dem Texte beigegebene adnotatio critica (457—492) enthält einen weitern die Brauchbarkeit des Buches bedeutend erhöhenden Vorzug. Für die wirklich belangreichen Stellen, über welche unter den drei angesehensten Kritikern noch keine Uebereinstimmung besteht, gewährt sie einen gedrängten Ueberblick des Quellenbefundes. Es werden die großen gewichtigen Handschriften einzeln, die kleinern nach numerischer Schätzung, nicht selten auch die Väter und Versionen vor Augen geführt. Die bei einer derartigen Arbeit unentbehrlichen Abkürzungen sind so passend gewählt, daß es demjenigen, der die praemonenda (V—XII) und die Vorbemerkungen zur adnotatio critica 457 s. aufmerksam gelesen, nicht schwer sein wird, in das Verständnis und die praktische Handhabung derselben einzudringen.

Die soeben kurz gezeichnete Einrichtung der Gebhardt'schen Ausgabe enthält selbst die beste Empfehlung derselben. Man wird jedoch vielerseits den Wunsch nicht unterdrücken, daß wir eine nach derselben Anlage, mit derselben Genauigkeit gearbeitete Ausgabe des N. T. hätten, in welche der Text von Westcott und Hort zu Grunde gelegt wäre; diesem wird doch vor dem Tischendorf'schen der Vorzug eingeräumt werden müssen.

Innsbruck. J. B. Nisius S. J.

Analekten.

Die Feste Cathedra Petri und der Antiochenische Episcopat dieses Apostels. Unter dem Titel Cathedra Petri finden sich in unsern Kalendern zwei Feste, unterschieden durch die genaueren Bezeichnungen: *Romana* am 18. Jan. XV Kal. Januarias und *Antiochena* am 22. Febr. VIII Kal. Martias. Die Entstehung dieser Feste bietet bemerkenswerte Besonderheiten und dürfte darum schon an sich eine Untersuchung verdienen; überdies hat man sie neuerdings mit der Geschichte, ja mit der Chronologie der Apostel in eine Verbindung gebracht, welche ein Anlaß mehr ist, sich der Arbeit zu unterziehen und die Geschichte derselben aus den Schriftwerken, die für solche Sachen als Quellen in Betracht kommen, nämlich aus den Kalendarien, Lectionarien, Martyrologien, Missalien und Brevieren zusammenzustellen[1]).

In den älteren Quellen dieser Art findet sich regelmäßig nur ein Fest dieses Namens verzeichnet, nämlich das des 22. Februar, und zwar ohne unterscheidenden Zusatz, ob Antiochena oder Romana.

Im Kalender des Philokalus von 352 oder 354, der einem gewissen Valentinus gewidmet ist, fehlen zwar beide Feste, aber das fällt nicht ins Gewicht, da derselbe noch ganz heidnisch ist. Dagegen findet sich in dem chronographischen Werke des Genannten in dem Abschnitt Depositio episcoporum zu VIII Kal. Mart. die Notiz: Natale Petri de catedra.

---

[1]) Ich muß von vornherein bemerken, daß Kritik und Diplomatik der Martyrologien noch sehr im Argen liegen. Insbesondere werden das Martyrologium Gellonense II und das von Fiorentini edierte von manchen als die ältesten bezeichnet, obwohl sie noch sehr jung sind. Das sog. Martyrol. Hieronymianum für ein Werk des Hieronymus zu halten, kann nur einem Anfänger passieren. Es ist auch in seiner ältesten Fassung noch sehr jung, obwohl es alte Bestandtheile enthält, wie alle diese Documente. Daher ist bei Benutzung derselben die höchste Vorsicht und behutsamste Kritik nothwendig. Nach diesen Grundsätzen ist in vorliegender Abhandlung verfahren worden.

Der Kalender des Polemius Sylvius v. J. 448, der dem B. Eucherius von Lyon gewidmet ist und ein durchaus christliches Gepräge hat, verzeichnet am 22. Febr. zwar ein Apostelfest, aber eine Depositio s. Petri et Pauli, was sonst einen Todes- oder Begräbnistag andeutet. Wie man diese Notiz auffassen soll, weiß ich nicht zu sagen, zumal da der genannte Kalender am 29. Juni sehr befremdlicher Weise keine Depositio s. Petri et Pauli aufweist. Man dürfte also wohl einen Irrthum oder eine Eigenmächtigkeit des Autors voraussetzen.

Der nächste der Zeit nach, der das Fest des 22. Febr. in sein Verzeichnis aufgenommen hat, ist Bischof Perpetuus von Tours; er betitelt es: Natalis s. Petri episcopatus.

Daß dieser Tag als Fest in Gallien dazumal kirchlich gefeiert wurde, bekundet die zweite Synode von Tours 567 durch ihren Kanon 22: Sunt etiam, qui in festivitate cathedrae domni Petri apostoli cibos mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus domini sacratas daemoni escas accipiunt. Dieser von der Synode gerügte Unfug erklärt sich daraus, daß der heidnische Kalender am 22. Februar ein allerdings unbedeutendes Fest verzeichnet, die Charistia, am Tage vorher aber ein wichtigeres, nämlich die Feralia, eine Todtenfeier, deren auch Varro erwähnt und welche zu Leichenschmäusen Anlaß gab.

In der Kirche von Nordafrika, einer Tochterkirche der römischen, kannte man das Fest Cathedra nicht, wenigstens sucht man es in dem ältesten Calendarium Carthaginiense vergeblich, und die Sermonen in den Werken des hl. Augustinus, die diesem Feste gelten, haben einen andern Verfasser[1]). Uebrigens beziehen auch sie sich, wie aus ihrem Text hervorgeht, sämmtlich auf das Fest des 22. Februar, keiner auf den 18. Januar.

Inbetreff Roms entsteht für den geschichtlichen Nachweis eine beklagenswerte Lücke dadurch, daß im Sacramentarium Leonianum die betreffenden Monate fehlen. Sie sind im Sacramentarium Gelasianum zwar vorhanden, weisen aber kein festum cathedrae Petri auf[2]). So stehen uns also bei diesem Feste auffallender Weise für die älteste Zeit aus Gallien mehr Zeugnisse zu Gebote als aus Rom selbst. Allein das nicht anzuzweifelnde oben angeführte Zeugnis der Depositio muß uns für Rom genügen und dürfte hinlänglich beglaubigen, daß der 22. Februar im vierten Jahrhundert auch in Rom ein kirchlicher Gedächtnistag war, wenn wir das Fehlen einer eigenen Messe dafür in den drei Sacramentarien auch sehr beklagen müssen.

Ueber die Bedeutung, welche diesem Feste ursprünglich innewohnte, schweigen leider die ältesten Quellen, so daß nichts übrig bleibt, als aus

---

[1]) *August.* Opp. ed. Bened. V p. II n. 190—192, bei Migne PL 39, 2100—2103. [2]) Migne PL 74, 1157—60, wo sie stehen müßten.

dem Namen und den Liturgien desselben Schlüsse zu ziehen. Die gediegensten Kenner des kirchlichen Alterthums nun sind der Meinung, das Fest habe der Uebertragung des Primates an Petrus, welche auf sein Bekenntnis der Gottheit Christi folgte, gegolten. Das ist die Ansicht des gelehrten Dominicaners Combefis, der die Beziehung des Festes auf Rom und Antiochien mit Berufung auf eine Präfation desselben für die ältere Zeit geradezu leugnet. Fuit illa vere Petro sacerdotii initiatio, qua non, sagt er, urbis vel Antiochenae vel Romanae sed Orbis iniit principatum[1]). Sodann citiert er Beleth, der behauptet, das Fest sei zu dem Zwecke eingesetzt, die heidnischen Gebräuche des 21. Febr. zu verdrängen, daher führe es auch den Namen Epulae b. Petri[2]). Die Meinung Combefis' theilt Mabillon, der sich ebenfalls auf Stellen der Liturgie, besonders auf eine Collecte des gallicanischen Missale stützt. Er sagt: „Cathedra Petri ohne Zusatz bezieht sich mehr auf das Bekenntnis oder den Primat als auf einen der Bischofsitze, sei es des Römischen oder Antiochenischen"[3]).

Zu derselben Ansicht bekennt sich neuestens auch Duchesne; wenigstens muß er jede specielle Beziehung auf einen der beiden Episcopate Petri ablehnen, wenn er den 22. Febr. als jour de l'ordination bezeichnet[4]). Zu derselben Auffassung des Festes, natürlich solange das des 22. Febr. allein existierte, bekenne auch ich mich, da sie die einzige stichhaltige ist. Außer durch die schon von Combefis und Mabillon herangezogenen liturgischen Stellen wird sie nämlich auch auf die unwiderleglichste Weise bezeugt durch das über allen Verdacht einer Fälschung erhabene Martyrologium marmoreum Neapolitanum, welches anstatt der beiden in Rede stehenden Feste den 12. Febr. als den Dies, quo electus est s. Petrus papa, feiert[5]). Nun wissen wir aus einem monumentalen Zeugnis, welches der ursprüngliche Sinn und die Bedeutung des Festes Cathedra Petri in der alten Zeit gewesen ist, nämlich seine Bestellung zum Oberhaupt der ganzen Kirche[6]).

Doch schon im achten Jahrhundert bereitete sich das Emporkommen einer andern Deutung der Gedächtnisfeier des 22. Februar und damit die Entstehung eines zweiten ähnlichen Festes vor.

---

[1]) Bibl. patrum concion. (Paris 1662) VI 115. [2]) *J. Beleth*, Rationale divin. offic. c. 83, Migne PL 202, 87. [3]) *Mabillon*, De liturg. Gall. II 120, PL 72, 182: At sive haec sive altera intelligatur nomine s. Petri sine adjuncto, potius Petri confessio et primatus quam sedes Antiochena Romanave honoratur, ut missae Gallicanae haec collectio probat. [4]) *Duchesne*, Le liber pontif. p. CCLX; bestimmter drückt er sich darüber aus in seinem Werke Origg. du culte chrét. 266 ff. [5]) *Mai*, Script. vet. nova coll. V 58 ss. [6]) Wenn der übrigens alte Sermo 96 inter Leoninos (PL 54, 506) von Leo I wäre, so würde meine Auffassung noch mehr beglaubigt sein. Es heißt dort (c. 1) nämlich: In hac (die) s. ecclesiae adeptus est principatum; vgl. Quesnells Note dazu.

Beda der Ehrwürdige nämlich specialisierte die bis dahin noch allgemeine Feier des VIII Kal. Mart. in seinem Martyrologium durch den Zusatz: Apud Antiochiam cathedra s. Petri. Es liegt auf der Hand, wie er dazu kam. Im Martyrologium fängt jeder Abschnitt mit der Bezeichnung des Ortes an, welcher Schauplatz des betreffenden Ereignisses war zB. Romae, apud Alexandriam etc. Wenn Beda bei der Redaction seines Martyrologiums das Fest Cathedra Petri aus dem Kalendarium entnahm, wo es natürlich ohne Ortsbezeichnung stand, so war er, um die Gleichförmigkeit herzustellen, veranlaßt, diese im Martyrologium zu ergänzen und setzte, was er für richtig hielt, nämlich: Apud Antiochiam hinzu. Dadurch kam diese speciellere Bezeichnung auf; allgemein wurde sie aber erst viel später und sehr allmählich.

Beda schöpft allerdings zuweilen seine Nachrichten aus zuverlässigen alten Quellen, die für uns verloren sind, und darum sind seine Angaben, auch wenn sie sonst nirgends bestätigt werden, meist nicht zu verwerfen. In diesem Falle aber haben wir, wie die sonstigen älteren, gleichzeitigen und sogar noch die späteren Quellen zeigen, es nur mit seiner Privatinterpretation als der eines Gelehrten zu thun; denn von einer diesbezüglichen eigenen Tradition und Praxis kann bei dem angelsächsischen Volke natürlicher Weise keine Rede sein.

In den wichtigsten Kalendern und Lectionarien seines und des folgenden Jahrhunderts findet sich nämlich dieser Beda'sche Zusatz noch nicht. So fehlt er zunächst in dem ältesten anglicanischen, das nur ein Fest Cathedra Petri verzeichnet und zwar am 22. Febr. ohne irgend welchen Zusatz[1]). Genau ebenso verfährt das Mostarabische Brevier und der demselben voranstehende Kalender[2]).

Damit nicht genug! Es treten vielmehr dem Auge des Forschers auf diesem Gebiete Erscheinungen entgegen, die noch auffallender sind, als die angeführten. Bevor wir auf diese eingehen, müssen wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Bei Untersuchungen wie die vorwürfige ist der Zustand der Schriftstücke, die wir als Quellen benutzen müssen, nicht wenig hemmend. Alle jene Bücher, welche wir als Quellen benutzen müssen, namentlich die Kalendarien und Martyrologien, waren ursprünglich zum praktischen Gebrauche bestimmt. Um sie nun für die Praxis so lange als möglich brauchbar zu erhalten, accommodierte man sie, so lange als möglich, den fortschreitenden Bedürfnissen der Zeit und machte vorkommenden Falles Nachträge, Einschaltungen und Zusätze. Diese kamen bei der nächsten Abschrift in den Text selbst, und so konnte es scheinen, als hätten sie allzeit darin gestanden. Aehnlich lagerten sich wie bei Kanonensammlungen und Bußordnungen die neuen Verordnungen schichtenweise auf die alten Bestände.

---

[1]) PL 72, 619. [2]) Vgl. PL 85 und das sog. Sanctorale PL 86, 38 1102.



So änderten sich diese Bücher fortwährend, und wenn man etwas darin findet, so ist damit noch keine Bürgschaft für höheres Alter gegeben, als der Codex selbst besitzt. Umgekehrt aber, wenn etwas, was wir jetzt haben, darin nicht steht, so hat es in der ersten Redaction ganz sicher nicht gestanden.

Zum Glück sind drei der hierher gehörigen Documente durch die Kostbarkeit ihrer Ausstattung und ihres Materials vor diesem Schicksale bewahrt geblieben, nämlich 1) das Kalendarium Karls d. Gr. v. J. 781 welches Piper herausgegeben hat; 2) das ebenso kostbare Lectionarium von St. Genovefa in Paris aus dem achten Jahrhundert, welches Joh. Fronton, Paris 1652, und Joh. Alb. Fabricius, Hamburg 1720, herausgegeben haben; 3) das auf Marmortafeln eingehauene Kalendarium des neunten Jahrhunderts zu Neapel, welches früher Marini und Mazochius, zuletzt A. Mai publicierte.

Diese drei intact gebliebenen Monumente nun haben keines der beiden Feste, welche bei uns den Titel Cathedra Petri führen. Für die Vertheidiger des hohen Alters derselben ist das eine schwerwiegende, aber sehr betrübende Thatsache, deren Gewicht noch durch den Umstand erhöht wird, daß sowohl der Comes Albini, als auch der Comes Spirensis[1]) beider Feste entbehren. Es fehlt also sehr viel daran, daß diese beiden Feste oder eines derselben im neunten Jahrhundert allgemein verbreitet gewesen wären. Man kann noch nicht einmal für Gallien[2]) eine allgemeine Verbreitung constatieren.

Sogar in dem Martyrologium Corbeiense von 826, welches D'Achery ediert hat, fehlt noch der Beda'sche Zusatz bei dem Feste des 22. Febr.; nicht einmal in dem kritisch und chronologisch sehr unsichern sog. comes Hieronymi findet er sich, ebensowenig im comes Theotinchi bei Ranke und im Martyrologium Gothicum. Von dem Feste des 18. Januar aber ist in allen diesen Quellenschriften vollends noch keine Spur zu entdecken. So kennt auch das Sacramentarium Gregorianum nur das Fest des 22. Febr., aber ohne nähere Bestimmung, ob Antiochenisch oder Römisch, faßt es also jedenfalls im altkirchlichen Sinne. Vielleicht ist aber auch dieses Fest dort nur ein späteres Einschiebsel.

Doch bürgerte sich der Beda'sche Zusatz nach und nach ein. Dies hatte sodann die weitere Folge, daß sich das ursprüngliche Fest im Laufe der Zeit in zwei Feste spaltete.

---

[1]) Der Text bei E. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem aus den ält. Urkunden. Berlin 1847. [2]) Die Ansicht, die Mabillon aaO. ausspricht, die Feier des 18. Jan. sei apud Gallos peculiaris gewesen, ist zu schwach begründet und seine Beweise verlieren dem hier gegebenen Material gegenüber alle Kraft. Sie reducieren sich nämlich auf das angebliche pervetustum Gellonense, dem ich aber kein hohes Alter zuerkennen kann.



Einen weiteren Schritt auf der Bahn dahin machte der Diakon Wandelbert von Prüm, der um 840—850 blühte. Unter den Martyrologien der fränkischen Periode ist nämlich sein versificiertes ganz besonders wichtig, da sich bei den gewöhnlichen prosaischen Werken dieser Art leicht Zusätze machen lassen, die man später nicht als solche erkennt, bei versificierten dagegen nicht. Weil sich also in dem versificierten Martyrologium des Wandelbert das Fest des 18. Jan. noch nicht findet, so ist der Schluß vollkommen sicher, daß es in der Mitte des neunten Jahrhunderts in Gallien noch nicht existierte; inbetreff des älteren Festes aber heißt es dort: Octavaque [sc. die] Petri cathedra et doctrina coruscat Urbs laeta *Antiochia* quo primum praesule vernat.

Den Beda'schen Zusatz finden wir sodann in einem aus Metz stammenden Martyrologium des neunten Jahrhunderts, welchem neuerdings mehrere namhafte Gelehrte, namentlich die neuen Bollandisten besondere Aufmerksamkeit zugewendet haben[1]). Es kennt ebenfalls noch keine Cathedra Petri am 18. Jan., wohl aber eine Cathedra am 22. Febr., welche in folgender Weise eingeführt ist: VIII Kal. Martias Cathedra S. Petri quam [sic] sedet apud Antiochiam. Hiemit sind wir an einen Wendepunkt der Geschichte dieses Festes angekommen.

Vorher kannte man nämlich nur ein einziges Fest Cathedra Petri oder Natale episcopatus, das, weil es nun einmal nicht auf die Gründung der Römischen Kirche bezogen wurde, nichts anders sein kann, als eine Gedächtnisfeier der Uebertragung des Primats bezw. des Oberbischofsamtes an Petrus ohne Bezug auf einen bestimmten Bischofsitz.

Auf einmal finden wir nun diese Cathedra in Gallien genauer specialisiert und zwar können wir Zeit und Ort, wo und wann das geschah, ziemlich genau bestimmen. Die Zeitgrenzen sind gegeben im Martyrologium Corbeiense und in dem des Wandelbert, also 826—850. Der Entstehungsort dieser näheren Deutung kann nicht zweifelhaft sein; es ist Gallien. Noch etwas später finden wir am 18. Januar, der bis dahin nur dem Gedächtnis der allerdings mit Petrus in Beziehung stehenden hl. Prisca geweiht war, eine cathedra Romana[2]). Die Sache ist also die: in der Mitte des neunten Jahrhunderts wurde nach dem Vorgang

---

[1]) Martyrologium e cod. Bern. 289. Ed. socii Bolland. Brux. 1881.

[2]) Ich gebe zum Beweis hierfür und zur Ergänzung des obigen aus den mir bekannten und zugänglichen Kalendarien und Martyrologien folgende Uebersicht: Das Calend. Floriacense hat keines der beiden Feste, das Anglicanum, Gotho-Hispanum, Mantuanum, Brixianum, Vallumbrosanum, Beda, das Viruntinum und Verdinense haben nur ein Fest am 22. Febr. und zwar ohne Zusatz, das Antissiodor., Stabulense, beide sehr jung, und ein angebliches vetus Romanum haben beide Feste; sämmtlich bei Migne PL 72 80 85 123 u. 138; desgleichen das angeblich sehr alte Gellonense bei D'Achery, Spicil. II, das sog. Hieronymianum und das von Fiorentini edierte Lucense des elften Jahrhunderts.

Bedas das alte Fest des 22. Februar näherhin bestimmt als Cathedra Antiochena und noch viel später eine Cathedra Romana eingeführt.

Forschen wir nämlich der Geschichte dieser Feste weiter nach, so ergibt sich, daß in dem Martyrologium unseres Landsmannes Rabanus Maurus bereits beide Feste vorkommen. Dasselbe ist der Fall bei Ado und natürlich noch mehr bei Usuardus, Notker u. a., erst recht im sog. Hieronymianum. Darnach wäre also, wie es scheint, das zweite Fest dieses Titels ungefähr in der Mitte des neunten Jahrhunderts in Aufnahme gekommen. Aber der Schein trügt; denn noch in weit jüngern unverfälscht gebliebenen Quellen findet sich viel später immer nur ein Fest Cathedra Petri. So zB. in dem uralten Missale, welches einst dem hl. Petrus Damiani angehört hatte[1]), der sich seinerzeit zu Castro S. Anna in der Diöcese S. Severino befand, und das um d. J. 1050 geschrieben ist. Hier folgt auf Epiphanie Purificatio, dann Cathedra Petri ohne nähere Bezeichnung, dann die Messe zu Ehren des hl. Benedict. Ausgefallen kann nichts sein.

Ja noch mehr, auch dem berühmten Liturgiker Honorius von Autun, der erst im zwölften Jahrhundert lebte, war nur das Fest des 22. Febr. bekannt. Das erhellt unwiderleglich aus seiner Gemma animae III 22—26. Dort folgen die Feste so: Epiphanie, St. Agnes, Purificatio, Blasius, cathedra Petri. Letztere ist hier als Antiochena aufgefaßt; denn es heißt: Cathedra S. Petri ideo celebratur, quia in illa die in Antiochia pontifex ecclesiae levatur[2]). Mithin steht dieser Liturgiker des zwölften Jahrhunderts noch genau auf demselben Standpunkt wie Wandelbert von Prüm im neunten. Seine Autorität ist für die Nichtexistenz eines zweiten Festes Cathedra Petri aber entscheidend. Denn als Liturgiker von Fach wird er denn doch die zu seiner Zeit gefeierten Feste gekannt haben. Die Cath. Romana des 18. Januar hätte er, wenn sie existierte, unmöglich auslassen dürfen.

Nachdem die ersten Anfänge der Feier Cathedra Petri aufgesucht und die Veränderungen geschildert worden sind, welche damit im Laufe der Jahrhunderte vorgiengen, sollte nun eigentlich die Geschichte desselben auch noch durch die vier folgenden Jahrhunderte hindurch, vom zwölften bis sechzehnten, fortgeführt werden. Allein einerseits stehen mir die dazu erforderlichen literarischen Hilfsmittel, Missalien und Breviarien nicht in ausreichender Anzahl zu Gebote[3]), andererseits dürfte der davon zu erhoffende Gewinn

---

[1]) Ediert von Ottavio Turci 1752, PL 151, 838—40. [2]) PL 172, 649 ff.
[3]) Sämmtliche in der hiesigen Univ.-Bibliothek vorfindliche Quellen dieser Art kennen nur das Fest des 22. Februar und zwar ohne den Beda'schen Zusatz, nämlich das Missale Coloniense von 1487 und 1514, ein Cistercienser Brevier von 1487 und ein Halberstädter, ja sogar das Römische Missale von 1505 (Venetiis per Anton. de Zanchis) hat nur das Fest des 22. Febr. ohne Zusatz.

im ganzen die bisher festgestellten Resultate nicht alterieren, sondern höchstens darthun, daß im Mittelalter in Bezug auf die Feier dieser Feste keine Einhelligkeit herrschte[1]). Die Sache blieb auf dem Standpunkte, der sich bis dahin ausgestaltet hatte, d. h. die meisten Kirchen feierten nur das Fest des 22. Februar, einige wenige beide, noch andere aber gar keines; wenigstens findet sich bei den Orientalen keine Spur davon[2]).

Es kann somit nicht Wunder nehmen, daß in den Zeiten der tridentinischen Reform des Cultus auch an die in Bezug auf diese beiden Feste obwaltende verschiedenartige Praxis bessernde Hand angelegt und Einförmigkeit hergestellt wurde. Die kirchliche Behörde hatte da die Wahl, entweder den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen, d. h. eine Gedächtnisfeier der Uebertragung des Primats bezw. Apostolats an Petrus anzuordnen, oder dem factisch bestehenden Zustande Rechnung zu tragen und sie dem Andenken an die beiden Wirkungskreise Petri, die er sich nach seiner Vertreibung aus Jerusalem auserkor, gewidmet sein zu lassen. Letzteres geschah.

Paul IV machte nämlich dem bisherigen bunten Zustande, welcher aus der bis zu jener Zeit in Cultussachen bestehenden größeren Selbständigkeit der einzelnen Kirchenprovinzen hervorgieng und Platz greifen konnte, ein Ende, indem er durch Bulle vom 6. Januar 1558[3]) anordnete, daß beide Feste in der ganzen katholischen Christenheit gefeiert werden sollten. Die Dominicaner nahmen übrigens das Fest des 18. Jan. erst unter Urban VIII in ihr Brevier auf[4]). Er rief also die jetzige Praxis nicht gerade ins Leben, sondern autorisierte und ordnete sie amtlich. Dabei ist nicht zu übersehen, daß das jetzt in Gebrauch befindliche Officium des Römischen Breviers weder in den Lectionen noch in der Oration ein Wort vom Antiochenischen Episcopat Petri enthält, nicht einmal der Name Antiochien kommt vor[5]). Dagegen spricht das Officium des 18. Januar wie natürlich in unumwundener Weise vom Römischen Episcopat Petri und hat die Homilie Leos des Gr. aufgenommen, worin gesagt wird, Petrus habe die Antiochenische Kirche gegründet[6]).

Angenommen, das Brevier hätte in diesem Falle die Geltung einer Geschichtsquelle, so ist mit dem Ausdrucke fundare noch nicht gesagt, Petrus selber müsse der erste Bischof von Antiochien gewesen sein. Es kann jemand

---

[1]) Einiges bezügliche Detail gibt *Martène,* De antiq. eccl. rit. III 568. [2]) Vgl. den dem 4. Bde von *Daniel,* Cod. lit. beigegebenen Kalender. [3]) Bull. Luxemb. I 832. [4]) Combefis aaO. [5]) Auch in der Bulle Pauls IV heißt es nur: Postquam Antiochiae aliquamdiu resederat, Romam veniens *cathedram in ea constituit episcopalem.* [6]) S. *Leo,* Sermo 82 al. 80 in Nat. Petri et Pauli, PL 54, 425: Jam Antiochenam ecclesiam ubi primum christiani nominis dignitas orta est fundaveras. Das fundare ist natürlich nicht in dem Sinne zu fassen, als ob vor der Ankunft Petri noch kein Christ in Antiochien existiert hätte; vgl. Apg. 11, 26.

eine Kirche gründen und hierarchisch organisieren, indem er zB. einen Bischof dafür anstellt, ohne selber ihr erster Bischof zu sein. In dieser Weise gründete Bonifatius zB. die Kirchen von Würzburg, Büraburg und Erfurt. So wenig, wie der Ausdruck fundare in der 3. Lection des 18. Januar, ist der Umstand, daß das Brevier jetzt zwei Feste hat, ein Beweis für den Antiochenischen Episcopat Petri. Denn eine liturgische Anordnung des sechzehnten Jahrhunderts kann, wenn sie auch eine seit dem zwölften Jahrh. existierende fromme Gewohnheit zur Grundlage hat, nicht als Beweis für eine kirchengeschichtliche Thatsache des ersten Jahrhunderts angesehen werden, wenn wir uns auch sonst gern Einrichtungen der Liturgie, namentlich Data des Todes der Heiligen, gern als historische Quelle gefallen lassen.

Wollen wir also kritisch-historische Forschungen über den Antiochenischen Episcopat Petri anstellen, so werden diese durch die Existenz eines Festes Cathedra Antioch. bei der dargelegten Entstehungsgeschichte desselben nicht im mindesten beeinflußt[1]), ganz abgesehen davon, daß die liturgischen Texte denselben nicht in ausdrücklichen Worten verbürgen. Unsere jetzige Liturgie läßt uns mithin in dieser Frage völlig freien Spielraum, und die Glaubwürdigkeit der wenigen vorhandenen Quellenaussagen ist lediglich nach den Grundsätzen der historischen Kritik abzuwägen.

Daß Petrus in Antiochien war, ist uns durch den Galaterbrief bezeugt. Wenn sich Petrus dorthin begab, so that er es, wie sicher anzunehmen ist, nicht zu seinem Vergnügen, und die Würde eines Oberhauptes der Kirche nahm er auch dorthin mit sich so gut, wie er sie in Jerusalem und überall besaß. Darum konnte er dort wie überall Amtshandlungen vollziehen, die ihm kraft dieser Würde zustanden, und ohne Zweifel hat er auch in Antiochien kirchliche Amtshandlungen vorgenommen.

Daß auch eine akatholische Schrift des zweiten Jahrhunderts, die Clementinischen Homilien, von einem Aufenthalt des Petrus und seiner Wirksamkeit in jener Stadt wissen, ist jedenfalls bemerkenswert[2]). Wir wollen indessen auf die Mittheilungen dieser Literatur kein Gewicht legen,

---

[1]) Dr. W. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episcopat und Tod S. 152 hat von der Geschichte dieses Festes folgende Vorstellung: „Das Fest der cath. S. Petri Ant. ist sehr alt und reicht hinauf bis in die ersten Jahrhunderte der Kirche. Zu Rom feierte man sogar Jahrhunderte lang ein Fest cath. Antioch., bevor (!) man eine römische Stuhlfeier begieng. In Gallien dagegen finden wir schon (!) seit dem 8. Jahrhundert eine Gegenüberstellung der Stuhlfeier Petri zu Rom und zu Antiochien. Die römische Kirche wollte sich aber an Pietät gegen den Apostelfürsten nicht übertreffen lassen und führte deshalb (!) gleichfalls eine römische Stuhlfeier ein". Wir haben gesehen, daß sich die Sache ganz anders verhielt, und führen diese Stelle nur deshalb an, damit niemand glaube, das Gesagte sei Lehre von Martène, der dort von E. citiert wird. Wie die Auffassung der Sache selbst schief ist, so sind die daraus gezogenen Consequenzen irrig und die daran geknüpften Bemerkungen gegenstandslos. [2]) Homil. Clem. ed. Dressel 12, 1; 19, 23.

aber als geschichtlich müssen wir unbedingt jene Nachricht der apostolischen Constitutionen hinnehmen, welche besagt: Petrus habe den Evodius zum ersten Bischof dieser Stadt ordiniert[1]). Denn das genannte Werk ist in Syrien entstanden. Die Ordination des ersten Bischofs für Antiochien war eine Amtshandlung von hervorragender Wichtigkeit, die einer Gründung der Antiochenischen Kirche gleichkam. Es kann nämlich in einer Stadt eine größere oder geringere Anzahl von Christen existieren, die factisch zusammenhalten, aber keine hierarchische Institution, vielleicht nicht einmal einen Priester besitzen[2]). In diesem Falle ist das Christenthum dort vertreten, aber eine Kirche im technischen Sinne existiert noch nicht. Letztere datiert immer erst von der Einsetzung eines Vorstehers von Seiten der competenten Organe.

In diesem Sinne wird Petrus als Gründer der Antiochenischen Kirche bezeichnet; er war aber nicht selbst ihr erster Bischof. Als solcher tritt uns in den alten Quellenaussagen mit zwei Ausnahmen überall Evodius entgegen, so namentlich an zwei Stellen übereinstimmend bei Eusebius[3]). Dieser war selbst Bischof des Antiochenischen Patriarchalsprengels und hatte demnach Gelegenheit genug, sich über die Vergangenheit desselben zu unterrichten. Auch zeigt er sich in der Kirchengeschichte dieser seiner Heimat ausreichend bewandert, um abweichenden Angaben gegenüber als glaubwürdiger Zeuge gelten zu können[4]).

Hieronymus dagegen macht Petrus allerdings zum ersten Bischof von Antiochien[5]). Allein da er sich in seinen Angaben nicht gleich bleibt, so verdient sein Zeugnis keinen Glauben, und wir haben es bei ihm hier nicht mit einer Tradition, sondern mit einer unverbürgten Privatansicht zu thun. Daß viele in alter und neuer Zeit ihm hierin gefolgt sind, kann bei dem großen und in vieler Hinsicht wohlverdienten Ansehen dieses gelehrten Mannes nicht Wunder nehmen, gibt aber der Sache keine höhere Autorität, zumal da Hieronymus in der Chronik den Evodius „ersten" Bischof von Antiochien nennt und von Petrus dagegen übereinstimmend mit Leo dem Gr. und andern Quellen nur sagt, er habe die Antiochenische Kirche „gegründet".

Wenn also P. Paul IV inbetreff der Feste Cathedra Petri die gegenwärtig geltende Anordnung traf, so that er nur, was seines Amtes

---

[1]) Const. Ap. VII 46: *Ἀντιοχείας δὲ Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου.* Cfr. VI 12. [2]) Solche Zustände dürften es sein, welche Tertullian De exhort. cast. c. 7 vor Augen hat. [3]) *Eus.* h. e. III 22: *Ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος.* und Chron. II ad an. 1058 (ed. *Schoene* p. 152); ebenda heißt es p. 153 in der Uebersetzung des Hieronymus: *Primus* Antiochiae episcopus ordinatus Evodius. [4]) Esser aaO. meint freilich, wenn Eusebius den Evodius ersten Bischof von Antiochien nenne, so meine er „natürlich nach Petrus". Das trifft bei Eusebius nicht zu, wohl aber bei Hieronymus. [5]) *Hieron.* De viris ill. 1 16. Wie lange Petrus es war, wird hier nicht gesagt.

war. Er trug den Verhältnissen, die er factisch vorfand, Rechnung, beseitigte nichts davon, sondern brachte Ordnung und Gleichförmigkeit in das, was die Devotion der Gläubigen im Laufe der Jahrhunderte in dieser Hinsicht ins Leben gerufen hatte. Daß die Uebernahme des Römischen Episcopats seitens des hl. Petrus durch ein Fest begangen werden konnte, ist an sich klar. Aber auch was Petrus zu Antiochien gethan hatte, durfte für würdig gelten, Gegenstand einer Feier zu werden, und somit waren zwei Feste wohl am Platze. Sie erhielten zwar später eine andere Bedeutung, als das eine Fest der Vorzeit gehabt hatte, ein Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit ist aber in den Lectionen der Feste in keinem Falle enthalten.

Schließlich sei noch daran erinnert, daß die Kanones der alten Kirche bis ins Mittelalter hinein den Klerikern nicht erlaubten, ihre Kirche zu verlassen und in den Dienst einer andern überzugehen. Bischöfen vollends war das noch weniger gestattet, es geschah nur aus ganz besondern Gründen und die wenigen Fälle derart lassen sich zählen; ja es war noch im neunten Jahrhundert etwas so Unerhörtes, daß es dem P. Formosus von seinen Anklägern als Verbrechen angerechnet wurde, sein Bisthum gegen das Römische vertauscht zu haben. Wie aber hätte eine solche Gesetzgebung entstehen können, wenn die geschichtliche Entwicklung der Kirche mit einem so eclatanten Beispiel von Stellenwechsel begonnen hätte? Petrus verläßt seinen Sitz Antiochien und übernimmt den Römischen Episcopat; in der Gesammtkirche aber erhält von da an gerade die entgegengesetzte Rechtsauffassung gesetzliche Geltung! Das wäre ein Räthsel, wie die Rechtsgeschichte kein zweites mehr bietet, da man ja stets das in der katholischen Kirche geltende Traditionsprincip in Anschlag zu bringen hat.

Bonn. H. Kellner.

Die Ueberschrift des Ignatianischen Römerbriefes, bes. das προκαθημένη τῆς ἀγάπης neu erklärt. Funk u. A. haben τῆς ἀγάπης nach προκαθημένη in der Bedeutung „Gesammtkirche" genommen und zum Belege dafür andere Stellen aus den Ignatianischen Briefen angeführt (Trall. 13, 1; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1; Martyr. Ignat. 5, 3). In der That scheint ἡ ἀγάπη an unserer Stelle den gesammten christlichen Liebesbund bedeuten zu müssen; und wir begründen dies mit einem neuen Erklärungsversuch der so oft besprochenen Stelle.

Wenn man das relative Satzglied von ἥτις an betrachtet, so fällt einem auf, daß in demselben ein doppeltes καί sich findet und zwar vor demselben Verbum προκαθῆσθαι, während die sonstige Verbindung zwischen προκάθηται und προκαθημένη durchaus asyndetisch ist. Dies legt den Gedanken nahe, in καί — καί ein „sowohl — als auch", und in dem Relativsatz ἥτις κτέ. die Zergliederung eines Hauptgedan-

kens in seine zwei Bestandtheile zu vermuthen. Diese Auffassung wird bestärkt, wenn man den Inhalt von ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων näher betrachtet. Ist derselbe ohne Gegenüberstellung und dient er nicht zur Beleuchtung eines andern Gedankens, so nimmt sich seine Fassung sehr sonderbar aus. Denn sollen die Worte einfach die Vorsteherschaft einer Einzelkirche bedeuten, warum dann die weite Umschreibung, und nicht dieselbe Einfachheit, welche Ignatius sonst in gleichem Falle gebraucht? Vgl. ad Eph. τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ· ad Magn. ἀσπάζομαι τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησίᾳ· ad Trall. ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν· ad Philad. τῇ οὔσῃ ἐν Φιλαδελφίᾳ· ad Smyrn. τῇ οὔσῃ ἐν Σμύρνῃ· ad Polycarp. Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ. Ja man kann diese Umschreibung nicht blos umständlich, sondern sehr unklar nennen, wenn sie nicht in einem andern Satzglied ihre ergänzende Beleuchtung findet. Denn daß die Römische Kirche, eben weil sie die Römische ist, im Gebiete Roms den Vorsitz führt, versteht sich doch so sehr von selbst, daß es durch eine solche breite Hervorhebung nur verdunkelt würde.

Darum glauben wir, daß καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης seiner Satzbedeutung nach nicht auf gleicher Linie mit den Adjectiven steht, welche vorausgehen und folgen, sondern daß es, in Form eines Anakoluths, das zweite Satzglied des ganzen Relativsatzes ἥτις κτἑ bildet. Regelrecht müßte es heißen καὶ προκάθηται τῆς ἀγάπης, allein wegen der vorhergehenden sechs Adjective im Nominativ fällt der Briefschreiber aus der Construction und schreibt καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, als ob auch im ersten Satzglied vorhergienge: ἥτις καὶ προκαθημένη ἐστὶν κτἑ. Zumal aus dem Briefstil wird dies Anakoluth sehr verständlich. Bekannt sind die häufigen Anakoluthe in den paulinischen Briefen (zB. Röm. 2, 17—21; 5, 12 ff. u. a.); auch Ignatius zeigt im Eingang des Briefes an die Magnesier, wie leicht und frei er die begonnene Construction verläßt: Ἰγνάτιος.. τῇ εὐλογημένῃ.. ἐν Χριστῷ .. ἐν ᾧ ἀσπάζομαι τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησίᾳ. Selbst im Deutschen fällt es kaum auf, wenn man übersetzt: „welche sowohl im Einzelgebiet Roms vorsteht, Gottes würdig, würdig der Ehre, würdig der Benedeiung, würdig des Lobes, würdig gesegneter Erfolge, würdig der religiösen Ehrfurcht, vorstehend auch dem gesammten Liebesbunde, im Besitz von Christi Gesetz, im Schmuck des Vaternamens". Die Asyndeta vor προκαθημένη passen sehr gut auf eine Einzelkirche; und ihre enge Zusammengehörigkeit und Abgrenzung gegenüber dem folgenden καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης wird durch die gleichförmige Zusammensetzung mit ἀξιο- noch deutlicher. Ἀξίαγνος scheint sich mit „in gebührender Weise heilig", „ehrwürdig" übersetzen zu lassen; und da ἅγνος oft von heiligen Orten gebraucht wird, so paßt diese Bedeutung für die ehrwürdige Römische Einzelkirche

sehr gut. Dagegen sind die Adjective nach προκαθημένη τῆς ἀγάπης in ihrer Bedeutung weiter und umfassender; ja sie heben sogar das Charakteristische einer Vorsteherin der Gesammtkirche sehr treffend hervor: χριστόνομος: sie hat das Gesetz Christi; das Gesetz ist aber bei der höchsten Gewalt. Eine nähere Erläuterung bedarf πατρώνυμος. Nur an dieser Stelle bei Ignatius findet sich dies Adjectiv in dieser Form, sonst heißt es stets πατρωνύμιος. Soll es bedeuten: „gleichnamig mit ihrem Vater"? Wer ist denn der Vater der Römischen Kirche? Hier an den h. Petrus zu denken, liegt sehr nahe; um so mehr, da Ignatius weiter unten diesen Apostel ausdrücklich nennt (4, 3): οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν, und ihm der Aufenthalt und Tod des Apostelfürsten zu Rom bekannt sein mußte. Oder sollte πατρώνυμος heißen: „welche den Vaternamen trägt im Verhältnis zu den übrigen Kirchen"? Jedenfalls muß es eine allgemein bekannte und ganz bestimmte Beziehung ausdrücken, da es sonst zu unbestimmt, fast nichtssagend wäre.

Das Ergebnis unserer Untersuchung wäre also: Die ganze Stelle findet keine befriedigende Erklärung, wenn man nicht in καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης die Vorsteherschaft über die Gesammtkirche erkennt. Nur in diesem Fall ist der Relativsatz ἥτις κτέ. mit seinem καί — καί ein schön gegliedertes Ganze, und enthält in der Aufzählung der Ehrentitel für die Römische Kirche ein Fortschreiten vom Geringern (nicht nur Vorsteherin im Gebiete Roms) zum Höhern (sondern auch vorstehend der Gesammtkirche). Die gehäuften Adjective passen sich in zwei Gruppen gerade diesen beiden Bezeichnungen treffend an.

Eine Bestätigung dieser Auffassung glauben wir auch im Capitel 9 desselben Briefes zu finden. Dort bittet der h. Ignatius um Gebet für seine verwaiste Kirche in Syrien und fährt dann fort: Μόνος αὐτὴν (ἐκκλησίαν) Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. Also Christus soll dieser Kirche vorstehen und die Römische Kirche. Denn da hier ἀγάπη mit ἐπισκοπεῖν in Verbindung gebracht wird und zwar wie es Christus der höchste Hirt und Bischof thut, so muß darunter nicht so sehr ein liebevolles Ueberwachen, welchem der Ueberwachte sich, wenn er will, entziehen kann, sondern eine rechtlich begründete Beaufsichtigung verstanden werden. Wer denkt hier nicht wieder an die beiden Adjective, welche Ignatius im Eingang seines Briefes dem καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης beigegeben hat? Dort wurde die Römische Kirche als Vorsteherin τῆς ἀγάπης χριστόνομος genannt, hier soll sie, wie Christus, dieses Gesetz über eine andere räumlich weit entfernte Kirche zur Anwendung bringen. Dort hieß sie πατρώνυμος, hier soll sie die mit dem Vaternamen verbundene väterliche Autorität ausüben. Kann man eine solche Uebereinstimmung des Gedankens und fast des Ausdrucks gezwungen nennen? Und wenn man sie als natürlich und ungezwungen

gelten lassen muß, bildet sie nicht eine Gewähr für die Richtigkeit der vorgeschlagenen Uebersetzung?

Die ganze Stelle lautet also im Zusammenhang: „Ignatius, welcher auch Theophorus heißt, entbietet seinen Gruß der Gemeinde, welche durch die Herrlichkeit des allerhöchsten Gottes des Vaters und seines eingebornen Sohnes Jesus Christus Barmherzigkeit erlangt hat; welche durch den Willen Gottes des Schöpfers aller Dinge geheiligt und erleuchtet ist gemäß dem Glauben und der Liebe unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi, welche vorsteht sowohl am Hauptort des Römischen Gebietes, Gottes würdig, würdig der Ehre, würdig der Benedeiung, würdig des Lobes, würdig gesegneter Erfolge, würdig der religiösen Ehrfurcht, vorstehend auch dem gesammten Liebesbunde, im Besitz von Christi Gesetz, im Schmucke des Vaternamens".

Was wir hier Ignatius aussprechen hören, welcher mit seinem Leben und Wirken tief hineinragt in die apostolische Zeit, das wiederholt einige Jahrzehnte später der große Irenäus in den Worten von der potentior principalitas Roms (adv. haer. III 3); und dessen Zeitgenosse Papst Victor I gibt dem gleichen Gedanken folgende kräftige Fassung: Magna nobis ob universam fraternitatem cura est .. et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem coelesti ordinatione ordinavit et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamur .. salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus assidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur (De aleat. 1[1]). Es ist der Primat der Römischen Kirche, welchen die Urkirche laut und feierlich in ihren verschiedensten und berufensten Vertretern bekennt.

Exaeten. Paul von Hoensbroech S. J.

Politik Kaiser Friedrichs II. Julius Ficker hat dem hochbegabten Staufer Kaiser Friedrich II schwere Vorwürfe gemacht. Er legte ihm zur Last „Unglauben und Aberglauben, Undankbarkeit und Untreue in persönlichen Verhältnissen, Neigung zu Trug, Tücken und Grausamkeit" (Regest. imp. XIII). Auch Dr. Max Halbe[2]) ist genöthigt, die Wortbrüchigkeit des Monarchen mehrfach einzugestehen (S. 23 24 25 38 39). Für die ethische Würdigung, welche der Verfasser den Thatsachen

---

[1]) Nach den Untersuchungen von Harnack (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 5. Bd 1. H., vgl. P. Grisars Urtheil hierüber im vorigen Jahrg. dieser Zeitschrift 742 ff.) kann man unbedenklich Victor I als Verfasser der Schrift de aleatoribus bezeichnen.
[2]) Friedrich II und der päpstliche Stuhl. Bis zur Kaiserkrönung (Nov. 1220). Berlin 1888. 96 S.

entgegenbringt, und für seinen Standpunkt zeugen folgende Worte: „So gewiß es Interessen gibt, die sich durch keinen Vertrag unterdrücken lassen, die so mächtig wirken, daß sie befriedigt werden müssen, wenn nicht mit den Verträgen, dann gegen dieselben, so begreiflich, wenn auch moralisch nicht entschuldbar, werden wir es finden, daß Friedrich trotz seines ausdrücklichen Versprechens nicht gewillt gewesen ist, sein Erbreich aus den Händen zu lassen und sich damit selbst eines guten Theiles seiner ihm für seine Stellung im Reich unentbehrlich erscheinenden Hausmacht zu berauben" (S. 18 f.).

Hält vielleicht H. das Königthum Friedrichs II im päpstlichen Lehnsreich Sicilien für einen guten Theil seiner ihm für seine Stellung im Reich unentbehrlichen Hausmacht? Der Kaiser selbst hat im Ernst nie daran gedacht. Es sind das Auffassungen, die man heute unterdrücken sollte. Ficker hat in seinem „Kaiserreich" sowie während der sich daran knüpfenden Polemik gegen Heinrich von Sybel längst schon die Sache klar gestellt. Der genannte Gelehrte gibt der Ueberzeugung von damals in der Einleitung zu seinen Stauferregesten einen neuen Ausdruck. Danach griff Friedrich II nach der sicilischen Krone, weil er sich durch die Rücksichten des Egoismus, nicht durch die Wichtigkeit seiner Aufgaben bestimmen ließ. „Es zog ihn zum Lande seiner Jugend .., von dessen Reizen er so entzückt war, daß ihm die Aeußerung zur Last gelegt wurde, der Gott der Juden hätte unmöglich soviel Aufhebens vom gelobten Lande machen können, wenn er Apulien gesehen hätte, von dem er übrigens erwarten durfte, daß er dort ohne größere Mühe gar bald alles seinen Wünschen gemäß gestalten könne, in dem ihn unmittelbar der Genuß der Herrschaft erwartete, während er von deutschen Verhältnissen allerdings genug gesehen hatte, um überzeugt sein zu dürfen, daß er dort eine entsprechende Stellung auch nach einem Leben voll Mühe und Anstrengung kaum in sicherer Aussicht hatte" .. (Reg. imp. XVII). „Die kaiserliche Würde befriedigte" wohl „seinen persönlichen Ehrgeiz", „aber seine bezüglichen Verpflichtungen vernachlässigte er in unverantwortlicher Weise". „Selbstsucht weit über das Maß hinaus, das bei jedem wenn nicht Rechtfertigung, wenigstens Entschuldigung zu finden pflegt, ist doch zweifellos der hervorstechendste Zug seines Charakters". Durch ihn wurde „die letzte Gelegenheit einer günstigen Wendung in Deutschland unwiederbringlich versäumt". „Friedrich ist demnach in erster Reihe für das verantwortlich zu machen, was aus dem deutschen Staatswesen später geworden" (ebd. XVI). Heinrich von Sybel erklärt, und sein Gegner pflichtet ihm bei, daß Friedrichs II Herrschaft, wenn er gesiegt hätte, eher alles andere, sicilisch, italisch, saracenisch, nur nicht deutsch gewesen wäre. Ficker betrachtet es als eine Frucht der Politik dieses halbitalienischen Fürsten, daß „Deutschland gleichsam ausgeschieden von der Gesammtheit des Kaiserreichs der Scheinherrschaft unmündiger Söhne überlassen" blieb (Entgegnung 58).

Die gleiche Auffassung theilt Ranke. Friedrich II „war durch und durch Sicilianer" (Weltgeschichte 8, 337). „Auf die Herstellung einer starken Königsgewalt in Deutschland .. hat er schlechtweg Verzicht geleistet". „Es war dem Kaiser genug, wenn er aus den deutschen Gebieten militärische Hilfe bei seinen italienischen Unternehmungen erhielt". Indem er sich entschloß, Deutschland als ein Nebenland zu behandeln, besiegelte er mit Bewußtsein dessen aristokratische Verfassung" (ebd. 339; vgl. 371[1]). In der That, es ist dem Staufer nie in den Sinn gekommen, Sicilien als eine für seine Stellung im Reich unentbehrliche Hausmacht zu betrachten. Wer von dieser Voraussetzung ausgeht und aller Schönfärberei nicht gründlich entsagt, dürfte nicht auf dem besten Wege sein, Kaiser Friedrich II richtig zu beurtheilen und seine Politik zu verstehen.

Die erste Hälfte des aus Halbes Arbeit angeführten Satzes redet in der vom Verfasser beliebten Unbestimmtheit der frivolsten Utilitätspolitik das Wort.

Kaiser Friedrich II und die Päpste. An wissenschaftlichem Gehalt steht bedeutend unter der Leistung Halbes eine zu gleicher Zeit erschienene Schrift von Dr. Karl Köhler[2]). In Sprache und Auffassung nähert sie sich merklich der Darstellung Schirrmachers. Dieser ist denn auch S. 1 außer Winkelmann als der einzige genannt, den K. benutzt zu haben versichert. Das glaubt ihm jeder, der die Broschüre gelesen hat, wiewohl der Gewährsmann nur ein einziges Mal genannt ist. Schirrmacher stellt die Behauptung auf, Papst Gregor IX sei mit dem rebellischen König Heinrich VII und den Lombarden der Dritte im Bunde gegen Friedrich gewesen. K. lehnt S. 21 Anm. 1 diese Auslegung sehr artig ab; durch die Unterstützung, welche der Papst dem Kaiser gegen dessen Sohn zutheil werden ließ, werde jene Annahme ausgeschlossen. Wir haben es mit einer Geschichtsfälschung der schlimmsten Art zu thun; der Fall kehrt bei Schirrmacher nur zu häufig wieder. Seine vier Bände sind ein bedauerlicher Ausdruck des Hasses gegen die

---

[1]) Vgl. Rodenberg, Kaiser Friedrich II und die deutsche Kirche, in „Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet", Hannover 1886 S. 228 ff. Die hier geführte warme Apologie Friedrichs II beruht vielfach auf den nämlichen Tendenzen, wie die Untersuchung von Halbe. Gegen Böhmer, Huillard-Bréholles, Schirrmacher, Berthold, Nitzsch, Lorenz und Ficker wird neuerdings eine Ehrenrettung Friedrichs in der sicilischen Frage versucht von Hans v. Kap-herr, Die ‚unio regni ad imperium'. Ein Beitrag zur Geschichte der staufischen Politik I, in „Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft" 1 (1889) 96 ff. [2]) Das Verhältnis Kaiser Friedrichs II zu den Päpsten seiner Zeit mit Rücksicht auf die Frage nach der Entstehung des Vernichtungskampfes zwischen Kaiserthum und Papstthum; in den „Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte", herausgegeben von Dr. Otto Gierke. Breslau, Koebner, 1888. S. 70.

Kirche und eine grobe Entstellung der historischen Wahrheit. Trotzdem fand K. es angezeigt, das Buch zu benützen. Nicht so die Arbeit von Josef Felten. K. sagt S. 1: „Die neueste Darstellung von Felten, Gregor IX[1]), habe ich unberücksichtigt gelassen, da dieselbe für die Reichsgeschichte ohne Wert ist, und ich durch eine Nachweisung aller tendenziösen Fälschungen der Polemik einen zu weiten Spielraum gegönnt hätte". Das klingt sehr sonderbar. Feltens Monographie ist „für die Reichsgeschichte ohne Wert". Das sagt K., nicht so die übrigen Recensenten, selbst aus gleichgesinnten Kreisen. Und wäre sie auch für die Reichsgeschichte wertlos, so ist das keine Entschuldigung für Köhler. K. selbst schreibt nicht Reichsgeschichte; er will mit einer (S. 4) ausgesprochenen besonderen Nebenabsicht den Kampf der beiden höchsten Gewalten schildern. Einer von denen, welche diesen Kampf führten, war Gregor IX — und K. weist das fleißige und reichhaltige Buch Feltens über Gregor IX zurück, weil es für die Reichsgeschichte ohne Wert ist. Solche Logik versteht nicht jedermann.

K. führt einen zweiten Grund dafür an, daß er einen ihm begreiflicherweise wenig sympathischen Autor unberücksichtigt läßt. Er fürchtet, daß er durch eine Nachweisung aller tendenziösen Fälschungen der Polemik einen zu weiten Spielraum gegönnt hätte. Eine Nachweisung aller tendenziösen Fälschungen wäre ja gar nicht gefordert gewesen; es hätte vollständig genügt, nur eine und die andere Fälschung zu beweisen. Erlaubte es der Spielraum, dem befreundeten Schirrmacher eine böse, aber für dessen Darstellung sehr charakteristische Fälschung aufzudecken[2]), so hätte auch ein anderer Geschichtschreiber in irgend einer Note Platz finden und mit einigen markierten Strichen als ‚Fälscher' erwiesen werden können. So wäre die schwerste Anklage, die dem Historiker gemacht werden kann, nicht blos behauptet, sondern ehrlich begründet gewesen. Aber nicht angebliche tendenziöse Fälschungen haben K. bestimmt, jenes Buch unberücksichtigt zu lassen; man sieht deutlich, „daß etwas anderes das treibende Element in dem Vorgehen" Köhlers gewesen ist (S. 70).

K. druckt S. 57 das Ergebnis seiner Untersuchung in Sperrschrift. Die „für das Papstthum ungünstige Lösung" der „Rechtsfrage" lautet: „Der Papst ist es gewesen, der durch seine Einmischung in rein weltliche Angelegenheiten einen Kampf entfacht hat, der zuletzt zum Vernichtungskampf wurde; er ist es gewesen, der in diesem Kampfe die Rolle des Angreifers spielte". Es folgen die Worte: „Friedrichs Verhalten war von Anfang an versöhnlich und namentlich ängstlich darauf gerichtet, jeden Conflict mit dem Papste zu vermeiden, wie wir dies an seinen Bemühungen sehen, die päpstlichen Beschuldigungen zu entkräften". Diese letzte Begründung Köhlers ist wiederum ein glänzender Triumph seiner Logik. Es hat sich doch wohl auch der Papst „bemüht", die kaiserlichen

---

[1]) Freiburg, Herder, 1886. XII, 409. [2]) Bei Felten und selbst bei Winkelmann findet K. weitere Belege derselben Art gegen Schirrmacher.

„Beschuldigungen zu entkräften". Also wären beide, Papst wie Kaiser, ängstlich darauf bedacht gewesen, jeden Conflict zu vermeiden. Aber wie wäre es dann überhaupt zu einem Conflict gekommen? Doch lassen wir das. Wie gewinnt K. sein Schlußresultat? wie reimt sich dasselbe mit Thatsachen, die er zum guten Theil selbst verzeichnet hat? Es handelt sich um eine sachlich wichtige Frage; nur darum gehe ich etwas näher darauf ein.

An allem spätern Elend war nach K. Innocenz III schuld (S. 5 6 37 38 47 57 58). Ihn muß schließlich das Verdammungsurtheil treffen. Was that nun Innocenz III? Hören wir. „Was Heinrich VI vor allen Dingen für das Papstthum furchtbar gemacht hatte, war der Umstand, daß mit Ausnahme der nächsten Umgebung Roms ganz Italien in seinem Besitze sich befand; denn dieser ungeheuren Machtentfaltung stand das Papstthum wehrlos gegenüber, da auch die mächtigste Stütze, auf die es sich bisher immer verlassen hatte, das sicilianisch-normannische Königreich im Besitze des Kaisers war, welcher nicht einmal die Lehenshoheit des Papstes über dasselbe anerkennen wollte. Es galt also für Innocenz eine solche Machtstellung zu ändern .. und die politische Combination zu zerstören, durch die Heinrich VI das Papstthum vollständig lahm gelegt hatte" (S. 5). Es galt offenbar einen Act der Nothwehr; denn durch Heinrich VI war das Papstthum „in Gefahr", „ganz von kaiserlichem Gebiet umschlossen und fast aller weltlichen Macht beraubt, vollkommen von dem Willen eines mächtigen Herrschers abhängig zu werden" (S. 4). Innocenz III gelang es bald, „nicht nur das päpstliche Ansehen im Patrimonium wiederherzustellen, sondern auch das Gebiet der Kirche weit über seine ursprünglichen Grenzen hinaus über Mittelitalien auszudehnen, indem er die kaiserlichen Lehensträger Markward von Anweiler und Konrad von Urslingen aus der Mark Ancona und dem Herzogthum Spoleto vertrieb und das Land für den hl. Stuhl in Besitz nahm" (S. 5). So meint K. und macht dem Papste offenbar den Vorwurf der Rechtsverletzung. Thatsache ist, daß Innocenz III das Gebiet der Kirche keineswegs über seine ursprünglichen Grenzen hinaus über Mittelitalien ausdehnte, indem er Ancona und Spoleto an sich nahm. Der für vorliegende Frage schon im Jahre 1861 vollkommen unverdächtige Döllinger schreibt: „Als Innocenz 1198 sein Amt antrat, war alles in fremden Händen; Herzog von Spoleto war der schwäbische Ritter Konrad; in Campanien hatte Heinrich VI die Lehen an seine Kriegsleute vertheilt; in Ravenna, der Mark und Romandiola gebot der Seneschall des Reiches, Markward[1]).." Sei es auch, daß die Päpste nicht immer selbst über all diese Länder wirklich regiert hatten, sondern theilweise deren Lehensherren waren, so ist doch in jedem Falle

[1]) Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, S. 507. Vgl. Ranke, Weltgeschichte 8¹⁻³ (1887) 277.



die Behauptung unrichtig, daß Innocenz III das Gebiet der Kirche weit über seine ursprünglichen Grenzen hinaus ausgedehnt habe. Er nahm zurück, worauf er ein Recht hatte. Weiter „veranlaßte er die Lombarden sich zu einem neuen Städtebund zusammenzuschließen, indem er richtig erkannte, daß er sie zu einem mächtigen Wall gegen feindliche Einfälle der Kaiser benutzen könne" (S 5). Auch dagegen kann billigerweise niemand etwas einwenden, man müßte denn ein Recht, das jeder für sich beanspruchen wird, gerade den Päpsten versagen wollen. Für Sicilien „gelang es Innocenz III, die Kaiserin Constanze, Heinrichs VI Witwe, zur Anerkennung der päpstlichen Oberlehenshoheit zu bewegen; er stellte damit das klare rechtliche Verhältnis der Päpste zu Sicilien wieder her, wie es vor Heinrich VI bestanden hatte". „Man muß sagen, daß es ihm ein Jahr nach seinem Regierungsantritt gelungen war, die für das Papstthum so gefährliche politische Combination Heinrichs VI vollständig zu zerstören" (S. 6). Was nun das Verhältnis des Papstes zum höhern deutschen Clerus anlangt, so drückt sich K. nach dem Vorgang von Schwemer und Rodenberg in seiner Sprachweise so aus: Innocenz III „suchte, wie einst sein großer Vorgänger Gregor VII, die unabhängige Stellung der deutschen geistlichen Fürsten zu untergraben" (S. 6). Es handelt sich um die Freiheit der Bischofswahlen. K. hat wie die meisten seiner Gesinnungsgenossen für derartige Dinge kein Verständnis und kann es bei seinem exclusiven Standpunkt nicht haben. Er redet von einem Untergraben der unabhängigen Stellung des deutschen Episkopates. Aber er sollte wissen, daß es eine deutsche Nationalkirche nie, am allerwenigsten im Mittelalter gegeben hat, daß nach der vom mittelalterlichen Staate voll und ganz anerkannten Lehre der Kirche jeder auch der höchste Kirchenfürst unter dem Papst stehen muß, daß eine Lockerung dieses Verhältnisses den Bischof und geistlichen Fürsten nicht „unabhängig" macht, sondern in die Fesseln der Staatsgewalt schlägt. Von einer Knechtung des Clerus durch den apostolischen Stuhl wird K. nicht viel zu erzählen wissen; wohl aber dürfte er sich erinnern, daß die Geistlichkeit, hoch und niedrig, gar nicht selten gezwungen wurde, im Schlepptau eines weltlichen Herrschers zu gehen. Otto I hatte der hohen Geistlichkeit dadurch, daß er „große Massen von Reichslehen auf sie vereinigte" (S. 6), goldene Ketten angelegt; aber Ketten blieben es doch. „So hat Innocenz III durch den Einfluß, den er dem Papstthum in Italien verschaffte, und die neuerworbene Disciplinargewalt über die deutsche Geistlichkeit im wesentlichen die Erfolge vorbereitet, die das Papstthum um die Mitte des Jahrhunderts erreichte" (S. 7). Das ist es, was K. diesem Papste gar so sehr verübelt. Aber was er that, war gut und recht; K. sucht durch zweideutige Ausdrücke sein Vorgehen zu verdächtigen. Eine Rechtsverletzung hat er ihm nicht nachgewiesen, nicht in Deutschland, wo er der Verweltlichung des Clerus entgegenarbeitete, nicht in der Lombardei, wo er sich „gegen feindliche Einfälle der Kaiser" zu schützen suchte, nicht im

Kirchenstaat, den er auf seine ursprünglichen Grenzen zurückzuführen bemüht war, nicht in Sicilien, wo er „das klare rechtliche Verhältnis der Päpste wiederherstellte" (S. 6). Was Innocenz that, mußte er thun, wenn er kein Miethling sein wollte. Daß seine Bemühungen meist mit Erfolg gekrönt waren, kommt nicht in letzter Linie auf Rechnung seines überlegenen Genies. Genie und glänzende Erfolge haben aber noch nie als eine Instanz gegolten gegen Recht und Gerechtigkeit.

Man sagt: Innocenz III hat sich in weltliche Angelegenheiten eingemischt. Antwort: in „rein weltliche Dinge" (S. 56) — nein. Sein Vorgehen war bedingt durch seine Stellung als Papst, als Oberhaupt der Kirche. Die katholische Kirche ist nun allerdings keine Utopie. Sie ist kein unsichtbares vages Etwas, sie ist eine organische Bildung, die in diese Welt gesetzt ist, die aus sichtbaren Menschen besteht und auf die Dinge dieser Welt Einfluß nehmen muß. Sieht sich überdies der hl. Stuhl durch dynastische Uebergriffe bedroht, oder, um mit K. zu reden, sieht sich „das Papstthum der ungeheuren Machtentwicklung" eines Tyrannen „wehrlos" gegenüber gestellt, „durch politische Combinationen vollständig lahm gelegt", muß es fürchten, „von dem Willen eines mächtigen Herrschers vollkommen abhängig zu werden", dann fordert das Princip der Selbsterhaltung die Abwehr dieser zerstörenden Gewalten und wirksame Maßnahmen für die Sicherung der Zukunft. Niemand leugnet die Berechtigung dieser Grundsätze, auch K. nicht, so lange sie den Kreis theoretischer Entwicklung nicht überschreiten. Werden sie praktisch für die Kirche und für die Päpste, da beginnt der Widerspruch; denn für gar viele ist das größte Verbrechen der Kirche und der Päpste ihre Existenz. „Das treibende Element in diesem Vorgehen" kann nicht Wahrheit und Billigkeit sein, sondern ist offenbar „etwas anderes" (S. 70). K. ist den Beweis schuldig geblieben, daß Innocenz III sich unberechtigt in ein Gebiet eingedrängt habe, das für ihn hätte verschlossen bleiben sollen, daß seine Maßnahmen durch „rein weltliche Interessen" bestimmt wurden. Man soll das Mittelalter nicht nach den Anschauungen unserer Zeit beurtheilen. Michaud sagt in dieser Beziehung sehr gut: Dans les derniers temps les publicistes ont beaucoup parlé de la puissance des chefs de l'église; mais ils l'ont plutôt jugée d'après des systèmes que d'après des faits, d'après l'esprit de notre siècle que d'après l'esprit du moyen âge[1]). Es ist der vollendete Publicistenton unserer Tage und der Ausdruck einer gänzlich verfehlten Geschichtsauffassung, wenn K. schreibt: „Mit dem römisch-deutschen Kaiserthum sank das letzte Bollwerk, das die abendländische Welt vor der gänzlichen Abhängigkeit vom Papstthum bewahrt hatte. Das päpstliche Bevormundungssystem, das diese (sic) seit Gregor VII auf alles (sic) auszudehnen versucht hatten, war endlich doch durchgedrungen" (S. 58).

[1]) Hist. des croisades VI⁴ (1829) 230.

K. hätte hierfür unter anderm den erbaulichen Brief n. 31 des ersten Buches der epist. Petri de Vineis (Basel 1566 S. 209 ff.) citieren können oder den Chronisten Salimbene bei Höfler in den Münch. Gel. Anz. 14, 674 = Clédat im Annuaire de la faculté des lettres de Lyon 3, 164. Bewiesen wäre aber auch damit noch nichts.

Das Streben Innocenz' III ging dahin, der Kirche eine Stellung zu schaffen, die sie gegen die Angriffe absolutistischer Kaiser schützen sollte; die Lage des hl. Stuhles war immer noch schwierig genug; denn trotz aller Verträge war keine völlige Bürgschaft geboten, daß ein übermächtiger Herrscher nicht doch einmal den Versuch wagen werde, von Oberitalien und vom sicilischen Reiche aus den ungleich Schwächeren in seine eherne Klammer zu zwängen. Die Zukunft sollte lehren, daß die Befürchtung begründet war.

Kann zum Theil nach Köhlers eigenen Zugeständnissen bei Innocenz III von einer Einmischung in rein weltlichen Angelegenheiten und von der Rolle des Angreifers nicht die Rede sein, so noch viel weniger bei den folgenden Päpsten. K. bestätigt es. „Es ist naturgemäß, daß die Nachfolger und Erben seiner Politik sich mit aller Macht gegen eine Veränderung dieser Verhältnisse wehrten und daß sie den von ihrem Standpunkt aus historisch berechtigten Interessen Geltung zu verschaffen suchten" (S. 57). Abwehr war für die Päpste auch die erste Rücksicht in der so viel besprochenen Lombardenfrage. K. belehrt uns über die Politik Gregors IX. „Er wollte eine ihm gefährliche Machtentfaltung Friedrichs in Oberitalien, wie sie dieser auch wirklich . . beabsichtigte, verhindern" (S. 50). Daß eine derartige Gefahr das Papstthum selbst bedrohte, hat Verfasser an andern Stellen ausgesprochen. Und doch hat der Papst den „Vernichtungskampf angefacht"; und doch „ist er es gewesen, der in diesem Kampfe die Rolle des Angreifers spielte" (S. 57).

Das ist der Grundgedanke der Köhler'schen Broschüre. Sie enthält vieles andere, was gleichfalls in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht stehen sollte. S. 43 Anm. 2 heißt es: „Das Concil hatte (damals) durchaus noch keine Competenz dem Papste gegenüber; erst durch die Concile von Constanz und Basel wurde das concilium super papam festgestellt". S. 45: „Der Papst wollte augenscheinlich keinen Frieden mehr". Das Gegentheil schreibt 1241 (Sommer?) der von K. selbst erwähnte Fr. Bartholomäus O. Pr. dem Bischof Egeno und den Kanonikern von Brixen. Im Auftrage des Papstes werde er sich dem Geleite des Kaisers anschließen, quia possem utilis esse ad pacem (Huill.-Bréh. V 1146). Daraus geht aber auch hervor, daß „die Initiative zu den Verhandlungen" nicht „vom Kaiser ausgegangen zu sein scheint" (S. 45), sondern vom Papst. S. 46 nennt es K. nicht ohne einiges Bedenken „Großmuth", daß Friedrich II, der bekanntlich während der Sedisvacanz nach dem Tode Gregors IX in der Umgebung Roms barbarisch hauste, „sich durch energisches Vorgehen keine günstige Position geschaffen hat". S. 28 Anm. 2

findet er „eine Rede am Anfange des Briefes besonders köstlich, wo Friedrich II den Papst fragt, ob er vielleicht seine Bitten verschlafen habe" usw.

Die Schrift Köhlers verdient weder vom juristischen, noch vom historischen Standpunkte die Anerkennung des Lesers.

Emil Michael S. J.

Drei liturgische Novitäten. 1. In einem soeben publicierten Werke des Florentiner Professors P. Federico Lapini[1]) wird in Italien zum ersten Male der Versuch gemacht, mit der bisherigen blos rubricistisch-casuistischen Behandlung der Liturgie zu brechen und ihr eine wissenschaftliche, d. h. systematische und zugleich historische Darstellung zu geben. Zu unserer Freude constatieren wir, daß die von uns oben (S. 351—353) ausgesprochenen noch vielfach verkannten Grundsätze über Liturgie als Wissenschaft und ihre hohe Stellung in der Reihe der theologischen Disciplinen hier bereits ihre Anwendung finden. Dementsprechend gibt der Verfasser im ersten Theile die Begriffsbestimmung, Inhalt und Umfang der Liturgie, nebst einer kurzen Geschichte derselben, je nach ihren verschiedenen orthodoxen und heterodoxen Formen. Im zweiten Theile erörtert er das Verhältnis von Liturgie und Dogmatik, oder ihre Beziehungen zum Dogma. Der dritte, wohl der gelungenste Theil, behandelt das ältere und neuere liturgische Recht, während der vierte den apparatus liturgicus oder die liturgische Aesthetik und den Symbolismus bespricht. Da der Verf. die neueste, namentlich deutsche, französische und englische Literatur, welche zur Aufhellung der Geschichte der Liturgie und zu ihrer wissenschaftlichen Behandlung sehr vieles beigetragen hat, nicht kennt, so hat seine Schrift freilich noch manche und zuweilen recht große Lücken. Aber es ist wenigstens ein guter Anfang gemacht, und wir dürfen hoffen, daß in einer zweiten verbesserten und vermehrten Auflage das Versäumte nachgeholt werde.

2. Der gelehrte Louis Duchesne, dessen großartige Ausgabe des Liber pontificalis nebst ausführlichem Commentar schon wiederholt in dieser Zeitschrift nach Verdienst gewürdigt wurde — 11 (1887) 417—446 und 12 (1888) 706 ff. — hat uns mit einem lehrreichen Buche über die Geschichte der abendländischen Liturgie vom vierten bis zum neunten Jahrhundert erfreut. Dasselbe enthält die Vorlesungen, welche Duchesne in Paris gehalten hat. Dieser Umstand erklärt den Gegenstand und die Form der Behandlung und den relativ beschränkten Zeitraum, über welchen das Buch sich verbreitet. Der Titel Origines du culte chrétien ist,

---

[1]) *La liturgia* studiata nelle sue relazioni colle scienze sacre. Saggio di istituzioni liturgiche. Siena, tip. edit. S. Bernardino, 1889. 516 S.



wie der Verf. selbst gesteht, nicht ganz zutreffend; derselbe war auch ursprünglich nicht intendiert, sondern ist vom Verleger aufgenöthigt worden. Der Autor selbst nennt das Werk: Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne (Paris, E. Thorin, 1889. VIII, 504 S. 8.).

Bevor die lateinische Liturgie, welche den eigentlichen Gegenstand der Darstellung bilden soll, zur Behandlung kommt, erhalten wir zwei orientierende Capitel über locale und provinciale Abgrenzungen der Kirchen, und über die ursprüngliche Messe und die verschiedenen alten Liturgien, wodurch für die nachfolgende Erörterung fester Boden geschaffen und das Terrain geebnet wird.

Die gallicanische Liturgie hält Duchesne für identisch mit der altmailändischen (die jetzige mailändische Liturgie ist bekanntlich nicht mehr dieselbe wie im vierten und fünften Jahrhundert). Ihre Entstehung verlegt er in die Mitte des vierten Jahrhunderts, unmittelbar vor den Episcopat des h. Ambrosius, als ein Orientale den Stuhl von Mailand innehatte und häufig griechische, bezw. syro-constantinopolitanische Bischöfe sich dort versammelten. Das politische Uebergewicht der norditalischen Kaiser-Residenz war Ursache, daß diese Liturgie in Gallien Verbreitung fand. Somit wäre die Annahme mancher Franzosen und Engländer abgewiesen, der zufolge die gallicanische Liturgie von den aus Kleinasien kommenden Glaubenspredigern im zweiten Jahrhundert (Pothinus, Alexander, Irenäus) nach Lyon gebracht und dort weiter ausgebildet worden ist. Aber trotz der geistvollen Combination Duchesnes bleibt es doch noch fraglich, ob nicht die altmailändische Liturgie mit der altrömischen d. h. vorgelasianischen identisch war, wofür nach unserer Meinung vieles zu sprechen scheint.

Weiterhin werden die verschiedenen Gebräuche und Riten und Gebete eingehend behandelt; nur über die liturgischen Gebräuche und Gebete für die Sterbenden und Abgeschiedenen sucht man vergebens nach Aufschlüssen in dem vorliegenden Bande.

Mit Genugthuung constatieren wir, daß der gelehrte und kritisch scharfsinnige Verfasser im letzten Capitel (De l'office divin 431—438), besonders S. 434 Note 1 und S. 437, die auch vom Unterzeichneten vertretene Ansicht über den Einfluß der Regel des hl. Benedict auf die Entwicklung des römischen Officiums und die Ausbildung des römischen Breviers, sowie über die Entstehung der Complet (vgl. „Studien aus dem Benedictinerorden" 1887, 1 ff. 157 ff.; Literar. Rundschau, 1887, 10 ff.) rückhaltlos adoptiert hat. Auf S. 439—500 werden mehrere wertvolle zum Theil bis jetzt ungedruckte liturgische Documente der ältesten Kirche mitgetheilt, darunter auch die von Gamurrini 1887 veröffentlichte peregrinatio Silviae.

Wir hätten zwar über manche Punkte unsern Vorbehalt zu machen; so zB. können wir die natürlich menschliche Weise, in welcher auf S. 14—15 die Ausbildung des römischen Primats erklärt wird, weder billigen noch

als correct anerkennen; aber wenn wir auch nicht alle Aufstellungen des Verfassers unterschreiben, so hindert uns das nicht zu erklären, daß derselbe mit dieser Publication der liturgischen Wissenschaft einen wesentlichen Dienst geleistet, und die Geschichte der Liturgie um einen bedeutenden Schritt weiter gefördert hat.

3. E. Misset und W. H. James Weale in London geben zwei periodische Zeitschriften heraus, die sich hauptsächlich mit Geschichte und Archäologie der katholischen Liturgie befassen: 1) Analecta liturgica (gedruckt in Belgien bei Desclée) und 2) The Ecclesiologist. Die uns vorliegenden Hefte der Analecta enthalten: Clavicula Missalis Romani S. Pii V jussu editi, ein alphabetisches Verzeichnis der liturgischen Texte, sodann alte Kalendarien verschiedener Kirchen, als: Magdeburg, Uzès, Aix, Angers, Brixen, Lüttich, Halberstadt, Brescia; und endlich ein groß angelegtes Supplement zu den Hymnensammlungen von Daniel, Mone, Neale, Gautier, Schubiger, Wackernagel, Morel und Kehrein. — Die zweitgenannte Zeitschrift: The Ecclesiologist, notes and queries on christian antiquities gibt neben vielen interessanten kleineren Notizen die Fortsetzung der von Weale 1886 herausgegebenen Bibliographia liturgica. Dieser erste Band enthielt die Missalien, die jetzt begonnene Fortsetzung bringt die Ausgaben der Breviere von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts. Wir wünschen beiden Publicationen einen gedeihlichen Fortgang.

Maredsous. Suitbert Bäumer O. S. B.

Kleinere Mittheilungen. Im Jahre 1882 veröffentlichte Dr. Edwin Abbot in der englischen Zeitschrift The Expositor drei Artikel, in welchen er zuerst auf bemerkenswerte Berührungspunkte zwischen dem Verf. des zweiten Petrusbriefes und Josephus Flavius hinwies. Dieselben wurden von ihm für Abhängigkeit des Briefstellers von Josephus in Anspruch genommen, von andern jedoch, insbesondere Dr. Salmon als bedeutungslos hingestellt. Gegen Letztere wendet sich wiederum F. W. Farrar in einem Artikel derselben Zeitschrift, 8 (1888) 58. Er hebt neuerdings die eigenthümliche Uebereinstimmung einiger Stellen, mancher sonst selten gebrauchter Wörter hervor, möchte sich aber für eine Abhängigkeit des Josephus von 2 Pet. entscheiden, da jenem leicht ein christliches Schriftstück in die Hand kommen konnte. Näher geprüft scheint indes die ganze Uebereinstimmung auf eine gemeinsame Auffassung und Ausdrucksweise einzelner religiöser Gedanken zurückzukommen, die bei zwei jüdischen Schriftstellern auch anders, als durch gegenseitige schriftstellerische Abhängigkeit erklärt werden kann.

— Ebendaselbst, S. 35 sucht Godet durch einen allgemeinen Ueberblick über die paulinischen Briefe die von ihm in speciellen Commentaren befürwortete Gruppierung der Briefe nach Zeit und Ort ihrer

Abfassung zu rechtfertigen. Er unterscheidet vier Gruppen: die zwei Thessalonicherbriefe, geschrieben während der Wirksamkeit Pauli in Griechenland (52—54); Gal., 1 und 2 Kor., Röm. während seines Aufenthaltes in Ephesus und während der vorübergehenden Besuche in Griechenland; Kol., Philem., Ephes., Philipp. aus der Zeit der römischen Gefangenschaft; die Pastoralbriefe aus der Zeit nach der Gefangenschaft und unmittelbar vor Pauli Tod. Anhaltspunkte für diese Eintheilung sucht Godet zunächst in dem Lehrgehalte der einzelnen Briefe, der an die bezeichneten Perioden viele Anklänge enthält, dann in der Art und Weise wie manche Lehrpunkte behandelt werden, in der allmähligen, in den Briefen hervortretenden Entwicklung der kirchlichen Functionen, endlich in der Ausdrucksweise des Apostels über die bevorstehende Wiederkunft Christi.

— In dem ‚Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde', 14 (1888) 109 ff. vertheidigt A. Nürnberger die Echtheit der Predigten des hl. Bonifatius gegen Hahn, welcher deren Authentie auf Grund eines Vergleiches mit zweifellos echten Briefen desselben Heiligen bestritten hatte. N. weist darauf hin, daß die Handschriften der Predigten alle nur wünschenswerten Merkmale der Echtheit an sich tragen, ferner daß eine auf die Parallele mit Briefen gestützte Hypothese schon aus dem Grunde sich wenig empfiehlt, da Briefe und Predigten ihrer Natur nach einen durchaus verschiedenen Charakter tragen.

— A. Luzio und R. Renier veröffentlichen in dem Archivio della R. Società romana di storia patria 11 (1888) 296 ff. den vollständigen Brief des Mantuaner Gesandten Giovanni Carlo Scalona an den Markgrafen Francesco Gonzaga, betreffend die Ermordung des Herzogs von Gandia Giovanni Borgia. Das Verbrechen geschah in der Nacht vom 14—15. Juni 1497. Jenes Schreiben, das Gregorovius kannte und dem er für den 7. Band seiner Geschichte der Stadt Rom im MA. eine Stelle entnommen, ist datiert: Rom, Juni 16. Das Document erwähnt varii comenti sopra questo caso; kein einziges dieser Gerüchte lautet dahin, daß Giovannis Mörder sein eigener Bruder Cesare sei. Es ist daher sehr befremdend, daß die Revue historique, welche doch in ihren recueils périodiques gewissenhaft orientieren will, den Inhalt jener Relation mit den emphatischen Worten skizziert: elle désigne, elle aussi, César Borgia comme l'assassin de son frère (Bd 39 [1889] 216). Vgl. diese Zeitschrift 4 (1880) 798 ff.

— Ausgehend von dem Grundsatz: Rien de ce qui concerne Jeanne d'Arc ne doit être négligé, bietet Graf Puymaigre in der Revue des questions historiques 1889 I 563 ff. die französische Uebersetzung einer kurzen Biographie der Jungfrau von Orleans. Verfasser ist der Bolognese Sabadino, der sich zu wiederholten Malen auf besondere Mittheilungen beruft. Das italienische Ms.

trägt die Jahreszahl 1483. Der erste Druck des Urtextes findet sich in der Ginevera de le clare donne di Joanne Sabadino de li Arienti a cura di Corrado Ricci e A. Bacchi della Lega. Bologna 1888. De Puymaigre glaubt diesen bizarren Titel wiedergeben zu dürfen mit le bouquet, le parfum des illustres femmes.

— Während M. Philippson, Études sur l' histoire de Maria Stuart, in der Revue historique 38 (1888) 1 ff., das Unglück der Schottenkönigin veranlaßt sieht durch ihre unsinnige Neigung für den rohen Bothwell, den Mörder ihres zweiten Gemahls Darnley, leugnet J. Skelton in seinem zweibändigen Werke Maitland of Lethington and the Scotland of Mary Stuart (Edinburg 1887—88) jede Berechtigung zu dieser Anklage. Maria Stuart war das Opfer gewissenloser Schurken, die von dem calvinischen Fanatiker John Knox in ihren politischen Plänen unterstützt wurden. Eine gedrängte Inhaltsangabe des Werkes von Skelton findet sich im Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft 1889, 455 f.

— Im Märzheft der Revue des sciences ecclésiastiques (1889) bringt Z. Peisson eine im Novemberheft 1888 begonnene Artikelserie zum vorläufigen Abschluß, welche eine Darstellung des Lebens und der religiösen Lehre Lao-tses auf Grund der einschlägigen Literatur und namentlich des von ihm verfaßten für die Religionsgeschichte Chinas so bedeutsamen Buches Tao-te-king bietet. Die auffallenden Anklänge an die geoffenbarten Wahrheiten, welche sich in diesem schon von den alten Jesuitenmissionären bewunderten Buche finden, erklärt Peisson durch Bekanntschaft mit dem Lehrgehalte der Bibel und schließlich theilweise durch Erhaltung der überall ihre Spuren hinterlassenden Uroffenbarung. Für die Wahrscheinlichkeit einer sehr frühzeitigen Berührung der Chinesen mit den Hebräern werden zwar bemerkenswerte historische Daten und Belege angeführt, welche jedoch in Anbetracht der über jenen Zeiten ruhenden Dunkelheit zu einer beruhigenden Gewißheit nicht führen können. Ueber den Ursprung und die gegenseitige Abhängigkeit der ältesten Religionsformen des Ostens bemerkt de la Saussaye (aaO.), daß „speculative Geister oft auf ähnliche Fährten gelangen"; nehmen wir dazu die Reste der Uroffenbarung, so wird die Nothwendigkeit einer gegenseitigen Abhängigkeit sehr in Zweifel gestellt.

— Die unerschöpfliche Collectio Britannica enthält eine wertvolle Urkunde, welche Ewald in seiner Abhandlung über die Papstbriefe der Britischen Sammlung nur kurz erwähnte. Das Fragment trägt den Namen Gregors VII an der Spitze und ergänzt die Acten der Ostersynode von 1078. S. Löwenfeld ließ den Text abdrucken im „Neuen Archiv" 14 (1889) 620—622, nicht zwar nach dem Originalcodex, sondern nach der bei den Papieren der Monumenta Germaniae befindlichen Abschrift des Herrn Bishop. Das Document trägt folgende Aufschrift: *Gregorius papa VII de jejunio pentecostes et de ordinatione in prima*

epdomada quadragesime et pentecostes. Z. 3 erscheint der März als der erste Jahresmonat, während die Kanzlei das Jahr mit dem 25. December begann. Das Fragment beschäftigt sich seinem Titel entsprechend ausschließlich mit den Quatemberfasten und den Ordinationszeiten. „Kein Wort darin verräth", sagt der Herausgeber einigermaßen verwundert, „daß es in den Tagen entstand, in welchen über das Schicksal Deutschlands verhandelt wurde". Gregor VII und die Päpste überhaupt hatten eben einen universaleren Standpunkt, als die Vertreter irgend welcher nationalen Geschichtschreibung es in den meisten Fällen auch nur zu ahnen vermögen.

— Die Untersuchungen der katholischen Gelehrten über die Natur der verschiedenen hypnotischen Erscheinungen werden immer zahlreicher, ohne daß bis jetzt eine Einigung in der Beurtheilung derselben erzielt wäre. P. Joh. Franco S. J., welcher seine in der Civiltà cattolica veröffentlichten sehr lehrreichen Artikel in erweiterter Form herausgab und im vorigen Jahr in dritter Auflage erscheinen ließ, beharrt gelegentlich der Besprechung des ins Italienische übersetzten Werkchens von Guermonprez bei dem Zweifel an dem rein natürlichen Ursprunge auch der gewöhnlichen und darum hinreichend sicher gestellten hypnotischen Phänomene (Civiltà catt. 1889, Ser. XIV vol. II quad. 933). Hingegen stimmt der Verf. der mit gründlicher Sachkenntnis geschriebenen Artikel in der englischen Monatschrift The Lyceum (1889, Nr. 18 ff.) dem Urtheile der meisten Auctoritäten auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bei, welche die gewöhnlichen Erscheinungen aus der Erschlaffung der einen, und der Ueberreizung der andern Nerven und Nervenäste erklären, ihre Urtheile aber über andere Phänomene namentlich des Hellsehens sich reservieren, bis die Realität derselben mehr sicher gestellt ist.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 40. **1889.** Innsbruck, 20. Juni.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. April 1889:

Augscheller, Fidelis, O. S. Fr., Seraphischer Wegweiser zum Himmel. Ein Lehr-, Gebet- und Erbauungsbuch für die Terziaren des hl. Franziskus. 2. verb. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. 632 S. 24°.

Ballerini, Ant., S. J., Opus theologicum morale in Busembaum Medullam absolvit et ed. Dom. Palmieri S. J. Vol. I. contin. tractatus generales .. cum 2 append. Prati, Giachetti, fil. et C., 1889. X, LXXXVI, 688 p. 8.

Behringer, Edmund, Der Königin des hl. Rosenkranzes. 2. Aufl. Kempten, Kösel, 1889. 98 S. 16. M. 1.20 (Hlwd 1.60, Lwd M. 2.00).

Bugge, Sophus, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen. Vom Verf. autorisierte und durchgesehene Uebersetzung von Oscar Brenner. 3. Heft (Schluss). München, Christian Kaiser, 1889. Heft 1—3: M. 12.00.

Camilli, Mgr. Nic. Josif, Epistola Enciclica a prea Papa Leon XIII pentru sfirsitul anului Jubileului seu sacerdotal. (Leos Encyclica vom 25. Dec. 1888 üb. das christliche Leben mit Vor- u. Nachwort). Jasi, tipogr. nationala, 1889. 44 p. 8.

Cantus ecclesiasticus Passionis D. N. Jesu Christi sec. Matth. Marc. Luc. et Jo. excerptus ex ed. authentica Hebd. maj. Fasc. I: Chronista; II: Christus, acc. Lamentationes; III: Synagoga, acc. Praeconium paschale. Ratisb., N.-Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1889. IV, 60; IV, 48; IV, 40 p. kl. fol. M. 5.00.

Carini, Isid., Aneddoti Siciliani. I e II. serie. Estr. dall' *Arch. stor. Sicil.* Palermo, tip. d. Statuto, 1888/89. 39, 46 p. 8.

— — Corso di paleografia, diplomatica e critica storica: Sommario di paleografia; appunti per la nuova scuola Vaticana. 3. ed. 113 p.; Prolusione al corso di paleografia ecc. 3. ed. 35 p.; Il signum Christi ne' monumenti del medio evo. 36 p.; Il papiro, 28 p.; La pubblicazione de' libri nell' antichità; tre recite. 30 p. Roma, tip. Vatic., 1888. 8.

Chambers, Mary Kath. Elis., Leben der Maria Ward (1585—1545). Hg. von Henry J. Coleridge, S. J. A. d. Engl. II. Bd. Regensb., N.-York u. Cinc., Fr. Pustet, 1889. XXXII, 482 S. 8. Bd I u. II: M. 3.30.

Chaney, Théodore, S. J., Vie du P. Romain Hinderer S. J., l'apôtre du S.-Coeur dans l'Église de Chine au 18. siècle 1668—1744. Paris, Retaux-Bray, 1889 (Lille, L. Quarré, et Tournai, Decallonne-Liagre). 172 p. 8.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Cornely, Rud., S. J., Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium s. theologiae auditoribus accommodatum. Parisiis, Lethielleux, 1889. (VIII), 648 p. 8. Fr. 9.00.
Cronaca inedita di Fra Francesco di Andrea da Viterbo. Pubblicata dal Conte Francesco Cristofori. Foligno, Salvati, 1888. 82 p. 8.
Deppe, Bernard, Die Sonntags-Evangelien. Erklärung aus den Schriften der hl. Väter und geschätzter Homileten. Münster i. W., Theissing, 1889. 592 S. gr8. M. 6.00.
De Rossi, G. B., La Capsella argentea africana offerta a S. S. Leone XIII dal Card. Lavigerie . . Con 3 tavole in eliotipia. Roma, Cuggiani, 1889. 33 p. gr. fol.
Duchesne, L., Origines du culte chrétien. Études sur la liturgie latine avant Charlemagne. Paris, E. Thorin, 1889. VIII, 504 p. 8. Fr. 8.00.
Duilhé de Saint-Projet, F., Apologie des Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung. In Vorträgen mit Zusätzen und einer Einführung von Carl Braig. Freiburg i. B., Herder, 1889. LXXXVIII, 680 S. 8. M. 6.00, geb. 8.00.
Dussart, H., S. J., Le dernier manuscrit de l' historien Jacques Meyer. Recherches sur le manuscrit 730 de la Bibliothèque de St.-Omer. Nouvelle éd. revue et corrigée. St.-Omer, H. d'Homont, 1889. 44 p. 8.
Ferretti, Augustus. S. J., Institutiones philosophiae moralis. Vol. II, continens quaestiones de iure et officio in genere consideratis, de iuribus et officiis individualibus. Romae, typ. M. Armanni, 1889. 382 p. 8.
Flesch, Joh., Die Standeswahl und der Beruf zum Priesterthum insbes. Worte der Belehrung und Beherzigung dem christl. Volke und der stud. Jugend vorgelegt. Warendorf i. W., J. Schnell, 1889. 90 S. 16. M. —.60.
(Franco, Giov. Gius., S. J.), L'ipnotismo e i medici cattolici per occasione degli opuscoli dei dott. Guermonprez e Venturoli. Estr. dalla *Civ. catt.* Roma 1889. 22 p. 8.
Gesetze und Verordnungen in Cultussachen erläutert durch die Motiven- und Ausschußberichte der Reichsgesetze, die Entscheidungen des k. k. Verwaltungsgerichtshofes, des k. k. Reichsgerichtes und des k. k. Obersten Gerichtshofes. Mit Benützung von theilweise ungedruckten Materialien zusammengestellt von Dr. Burckhard. 2., ergänzte Aufl. (Taschenausgabe der österr. Gesetze, 26 Bd.) Wien, Manz, 1889. XVIII, 574 S. 16.
Giorgi, J., Storia esterna del Codice Vaticano del *Diurnus Romanorum pontificum.* Estr. dell' *Archivio della R. Soc. di Storia patria* vol. XI. Roma, Soc. di Stor. patr., 1889. 53 p. 8.
Gottlieb, Christ oder Antichrist? I. Bd: Briefe aus Hamburg. 3. Aufl. Heft 3 4. Berlin, Verlag der „Germania", 1889. S. 193—384. à M. —.60.
Hammerstein, Ludw. von, S. J., Betrachtungen für alle Tage des Kirchenjahres. II. Bd. Vom Dreifaltigkeitssonntag bis zum ersten Adventssonntag. Freiburg i. B., Herder, 1889. X, 696 S. 8. M. 4.00; geb. M. 5.60.
Heimbucher, Dr. Max, Die hl. Firmung, das Sakrament des hl. Geistes. In dogmatischer, historischer und liturgischer Beziehung für den praktischen Seelsorger dargestellt. Augsburg, Lit. Inst. v. Dr. M. Huttler (M. Seitz), 1889. VIII, 328 S. 8. M. 4.00.

Koneberg, Hermann, O. S. B., Der allerbeste Tröster. Ein Büchlein vom Heiligen Geiste für unsere trostbedürftige Zeit. Ebd. 1889. VI, 200 S. 24; geb. Kalbleder-Imit. M. —.90.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. 5. Lfg. Kempten, J. Kösel, 1889. M. —.80.

Krukowski, Dr. Joseph, Maiblumen als Sinnbilder der Tugenden Mariens, ferner die 7 Freuden und die 7 Schmerzen Mariens. Kurze Betrachtungen für den Monat Mai. Bielitz, O. Beigel, 1889. IV, 220 S. 16. fl. —.70.

Lahousse, Gust., S. J., Praelectiones logicae et ontologiae. Lovanii, C. Peeters, 1889 (Paris, Lecoffre, Mogunt., Kirchheim). XX, 604 p. 8maj.

Lauran, Dr. Agoston, A szent unio (Vertheidigung der griechisch-kath. Romanen in Ungarn). Grosswardein, O. Hügel, 1885. 128 p. — Korszerü egyházpolitikai kérdések (Zeitgemässe kirchenpolit. Fragen). Ebd. 1887. 128 p. — Az egyház és az állam (Kirche und Staat in Ungarn). Ebd. 1888. 160 p. — A schismával összehasonlitott sz. unio (Die Union verglichen mit dem Schisma). Ebd. 1888. 14 p. — Egyházpolitikai helyzetünk (Unsere kirchenpolit. Lage). Ebd. 1889. 144 p.

Lersch, Dr. B. M., Einleitung in die Chronologie oder Zeitrechnung verschiedener Völker und Zeiten nebst christlichem und jüdischem Festkalender. Aachen, Rud. Barth, 1889. 184 S. 8. M. 4.00.

Missae pro defunctis ad commod. eccl. usum ex Missali Rom. desumptae Acc. Ritus Absolutionis pro defunctis ex Rituali et Pontificali Rom. Ed. 1. post typicam. Cum S. R. Congreg. adprob. Ratisb., N.-Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1889. (IV,) 48 p, Roth- und Schwarzdruck. Klein-Fol. Vierfache Ausg. M. 2.00 resp. 4.00 od. 6.00. Einbände apart berechnet.

Missale ad usum sacerdotum caecutientium concinnatum. Cum adprobatione S. Rituum Congregationis. Ed. 2. Ratisb., N.-Ebor. & Cinc., Fr. Pustet, 1889. VIII, 124, 4* p. Klein-Fol. Roth- und Schwarzdruck. M. 10.00. Einbände, die sich apart berechnen: Ldbd. mit Goldschn. M. 6.00, Chagrinbd. mit Goldschn. M. 10.00.

Monat-Rosen. Organ d. Schweizerischen Studenten-Vereins: 1—8.

Monatsschrift, Katechetische. Blätter für Erziehung und Unterricht, mit bes. Berücksichtigung der Katechese. In Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen geistl. u. weltl. Standes hg. von H. Römstedt. Münster i. W., Heinr. Schöningh. 1. Jahrg. 1889. hoch 4. Ausg. I mit Beil. „Neuigkeits-Verzeichnis." M. 2.60; Ausg. II mit Extrabeil. „Predigt und Katechese", M. 3,80.

Nilles, Nicol., S. J., Varia pietatis exercitia erga ss. Cor Jesu c. idoneis instructionibus in usum juniorum clericorum. Oeniponte, Fel. Rauch, 1889. 84 p. 16.

Nix, Hermannus Jos., S. J., Cultus ss. Cordis Jesu sacerdotibus praecipue et theologiae studiosis propositus. Cum additamento de cultu purissimi Cordis B. V. Mariae. Friburgi Brisg., Herder, 1889. VIII, 168 p. 12. M. 1.40; geb. M. 2,00.

Palmieri, Dr. Don Gregorio, O. S. B., Introiti ed esiti di Papa Niccolò III (1279—1280). Antichissimo documento di lingua italiana tratto dall' archivio Vatic. con note ecc. Roma, tip. Vatic., 1889. 133 p. 8.

Payne, John Orlebar, Old English Catholic Missions. London, Burns & Oates, 1889. XXVI, 122 p. 8.

Pesch, Tilmannus, S. J., Institutiones logicales sec. principia s. Thom. Aq. P. II: Logica maior; vol. I complectens logicam criticam et formalem. (Philosophia Lacensis.) Friburgi Brisg., Herder, 1889. XXII, 646 p. 8 maj.

Rochemure, Henri de, S. J., Le vénérable P. Claude de la Colombière S. J. apôtre du Sacré Coeur, ses vertus. Paris, Retaux-Bray, 1889. 72 p. 12.

— — Panégyrique de la bienheureuse Marguerite-Marie. Lyon, Delhomme et Briguet, 1883 (Paris, V. Palmé). 16 p. 8.

— — Panégyrique de Sainte Thérèse. Ebd. 1883. 16 p. 8.

Rundschau, Literarische: 5 6.

Scherer-Witschwenter, Bibliothek für Prediger, 4. A. 10. Lfg. Freiburg i. B., Herder, 1889. M. 1.00.

Scheuffgen, Dr. F. J., Beiträge zu der Geschichte des grossen Schismas. Freiburg i. B., Herder, 1889. VIII, 132 S. gr. 8. M. 2.00.

Schiffini, Sanctus, S. J., Institutiones philosophicae ad mentem Aquinatis .. in compendium redactae. Aug. Taur., typ. J. Speirani, 1889. 672 p. 8.

Schüch, Ignaz, O. S. B., Handbuch der Pastoral-Theologie. 8. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. XXIV, 899 S. 8. 6 fl.

Schmidt, Guilielmus, Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catholicae res gestae. Ad optim. fontium fidem. Hungarica Academia patrocinante. Budapestini, typ. Soc. typogr. „Athenaeum", 1887. II, 164 p. 8.

Strnadt, Julius, Der Kirnberg bei Linz und der Kürenberg-Mythus. Ein kritischer Beitrag zu „Minnesangs-Frühling." Ein Vortrag. Linz, F. I. Ebenhöch, 1889. 60 S. 8. fl. —.50.

Timon, Ákos (Achatius), Das städtische Patronat in Ungarn. Rechtshist. Studie. (S. A. aus *Archiv für kathol. KR* Bd 61 62). Budapest, Litt. Gesellschaft Pallas, 1889 (Leipz., K. F. Köhler). IV, 96 S. 8. fl. 1.20; M. 2.00.

Walter, Dr. Gyula, Üdvözlégy Mária! Imakönyv. (Ave Maria. Ein Gebetbuch). 2. Aufl. Esztergom (Gran), Selbstvlg des Verf., 1889. 442, VI S. 24.

Weber, Dr. Valentin, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschl. Mit einer Beilage: Zur Chronologie der Apostelzeit. Würzburg, Becker, 1889. VIII, 98 S. gr. 8.

Weiß, Albert Maria, O. Pr., Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur. Fünfter (Schluß-) Band: die Vollkommenheit. Freiburg i. B., Herder, 1889. XIV, 778 S. 8. M. 6.00; geb. M. 7.80.

Weiß, Dr. Joseph, Berthold von Henneberg, Erzbischof v. Mainz (1484—1504). Seine kirchenpolitische und kirchliche Stellung. Freiburg i. B., Herder, 1889. 72 S. 8. M. 1.00.

Wilpert, J., Principienfragen der christlichen Archaeologie, mit bes. Berücksichtigung der ‚Forschungen' von Schultze, Hasenclever und Achelis erörtert. Mit 2 Tafeln in Lichtdruck. Freiburg i. B., Herder, 1889. 103 p. 8.

Abhandlungen.

Die Sprache der Theologie.

Von Roland Herkenrath S. J.

I. Bedeutung und Bestimmung der Frage.

Wie Leib und Seele im menschlichen Organismus, so verhalten sich Inhalt und Form in der menschlichen Wissenschaft. Beide sind nothwendig auf einander angewiesen. Das Wort ohne Begriff ist leerer Schall, der Gedanke ohne Laut ein verschlossenes nicht zum Licht geborenes Wesen. Soviel und nicht mehr vermögen wir andern mitzutheilen, als wir in der Sprache auszudrücken imstande sind; und unsere Gedanken werden soviel Klarheit und Ordnung verrathen, als in der Rede selber Ordnung und Deutlichkeit herrscht. Ja jede Unterscheidung, jede leise Wendung des Gedankens bedarf einer besondern Ausprägung durch die sprachliche Hülle.

Hängt das nun auch zum wesentlichen Theile vom Geschick und von der Begabung des Redenden oder Schreibenden ab, so hat doch das sprachliche Mittel selbst einen nicht unerheblichen Einfluss dabei. Bietet es einen reichen Wortschatz dar, ist es bildsam und gefügig in seinen Formen und Wendungen, steht es auf einer hohen Stufe der Entwickelung, so wird man in ihm jedweden Gedanken leicht und sicher, genau und erschöpfend zum Ausdrucke bringen können. Und es läſst sich nicht leugnen, daſs neben der Individualität des Schriftstellers auch der Geist der Sprache, in welcher er schreibt, sich seinem Werke aufprägt.

Ist weiterhin das Medium, durch welches der Gedanke Ausdruck findet, weit verbreitet oder allgemein verstanden, so spricht der Autor mit derselben Mühe zu Tausenden und Millionen, mit welcher er sonst nur in einem sehr beschränkten Kreise seinen geistigen Einfluss geltend machen kann. Nimmt man endlich hinzu, daß die Sprache als Vermittlerin auch des ganzen übrigen materiellen wie geistigen Lebensverkehres der Völker und Jahrhunderte dem wissenschaftlichen Gedeihen die mannigfaltigsten Wechselbeziehungen eröffnet, so kann, zumal bei einer Wissenschaft von so umfassender und tiefgreifender Bedeutung, wie die Theologie, die Frage nicht gleichgiltig sein, in was für einer Sprache ihre Resultate am besten niedergelegt werden.

Diese Frage hat nun eigentlich einen doppelten Sinn. Sie kann lauten: Welche aus den vielen bestehenden Sprachen eignet sich am besten zum Gebrauch beim theologischen Unterrichte und in wissenschaftlich-theologischen Werken? Es ist die Frage nach dem Idiom. Oder sie heißt: Welche technische Gestaltung soll heute eine allen Anforderungen genügende theologische Lehrentwicklung aufweisen? Es wäre die Frage nach einer sog. schulmäßigen Form. Praktisch genommen, handelt es sich im erstern Falle um den Vorrang zwischen Latein und Landessprachen, im andern um die Berechtigung der alten sog. scholastischen Form. Auf beide Fragen sind die Antworten vielfach widersprechend ausgefallen, und der Streit ist bis heute nicht völlig geschlichtet. In den gegenwärtigen Zeilen beschränken wir uns indessen nur auf eine Behandlung des erstern Punktes. Denn von einer Beurtheilung des sog. „Formalismus" der Scholastik können wir um so eher hier Abstand nehmen, als derselbe doch weit über die bloß sprachliche Seite einer theologischen Lehrentwicklung hinausgeht und im tiefsten Grunde auch in seiner äußerlichen Gestaltung, wie in den syllogistischen Formen, den stehenden Distinctionen usw. sich aus der Methode allein erklären läßt. Nur die Terminologie ist mit dem in Rede stehenden Latein selbst so verwachsen, daß sie sich nicht davon trennen läßt; ja gerade durch sie hatte das Latein der alten Schulen seinen hohen Wert als theologische Kunstsprache, wie dies wohl allgemein auch von solchen zugestanden wird, welche nicht unbedingt für den Gebrauch des Lateinischen eintreten[1]). Sie bildet daher bei unserer Abwägung

---

[1]) Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. S. X. Eine Rechtfertigung der alten scholastischen Lehr- und Schreibweise, insbesondere eine

der Gründe für oder gegen Latein ein wesentliches Moment. Doch orientieren wir uns zuerst über den thatsächlichen Stand der Frage, indem wir von der geschichtlichen Entwickelung ausgehen.

Bis zur zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts waren in Deutschland beide, Latein und scholastische Form, im ruhigen Alleinbesitz der theologischen Fächer. Das Latein war überhaupt noch die allgemeine Sprache der Gelehrten, und selbst die Protestanten hielten, trotz der heftigen Angriffe Luthers auf die Scholastik und ungeachtet der Abweichungen in der Lehre, doch an allen äußern Ueberlieferungen, am Idiom und am Formalismus des Mittelalters fest. Erst nachdem man in Frankreich und Italien schon früher begonnen hatte, auch wissenschaftlich theologische Werke in der Landessprache zu verfassen, vollzog sich bei uns der Bruch mit der alten Tradition. Christian Thomasius und Christian Wolff waren die ersten, die mühsam mit dem Gebrauch der deutschen Sprache in ihren Vorlesungen durchdrangen[1]). Von Halle und Leipzig aus verbreitete sich die Neuerung zunächst über die protestantischen Hochschulen Deutschlands; und durch die dann folgende Strömung der Aufklärung wurden auch die katholischen Anstalten hineingezogen. Mit den Anschauungen und Grundsätzen der alten Scholastik verfiel zugleich ihre Sprache und Lehrweise in Verachtung und Vergessenheit[2]).

---

vortreffliche Würdigung der Terminologie gibt P. Harper in der Einleitung zum ersten Bande seiner Metaphysik (The Metaphysics, London 1879.).

[1]) Von ersterm, der in dieser Beziehung besonders von Leibnitz beeinflußt war, erschien im Jahre 1688 zum erstenmale am schwarzen Brette der Leipziger Universität die deutsche Ankündigung einer Vorlesung: „Ueber Gratians Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben" nebst einer Beigabe: „Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle", worin er seine Landsleute auffordert, nach dem Beispiele der Franzosen in der Wissenschaft sich ihrer Muttersprache zu bedienen. Zur selben Zeit veröffentlichte er auch die erste deutsche Gelehrtenzeitschrift: „Scherz- und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken über Allerhand oder Monatsgespräche über neue Bücher usw." Seit 1690 in Halle arbeitete er an der von ihm mitgegründeten Universität in gleichem Sinne weiter. Wolff kam 1706 dorthin; ihm wird namentlich als Verdienst angerechnet, daß er den Deutschen zuerst eine selbsteigene Philosophie geschenkt habe. [2]) In Oesterreich suchte besonders Joseph II den Gebrauch der lateinischen Sprache aus dem Unterrichte hinauszudrängen. In Bayern kam 1789 das Latein als Unterrichtssprache in Wegfall; ungefähr um dieselbe Zeit an den meisten übrigen katholischen Anstalten. Genaueres darüber siehe bei Friedr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts (Leipzig 1885) 491—509.

Was endlich davon die Säcularisationsperiode hie und da noch stehen gelassen hatte, ward von der Revolution 1848 hinweggefegt, so dass an den heutigen deutschen Universitäten kaum noch einige Formalitäten bei Doctorpromotionen u. dgl. an die alte Zeit erinnern[1]).

Bei den Protestanten ist das allerdings nicht zu verwundern; allein auch katholischerseits hat es dabei bisher sein Bewenden gehabt. Und in der That ist der Zweifel naheliegend, ob nicht nach dem Gange der Entwickelung, den nun einmal die moderne Bildung eingeschlagen, bei der fast ausschließlichen Herrschaft der nationalen Sprachen auf allen Gebieten der Gelehrsamkeit, in Anbetracht des hohen Grades formaler Vollkommenheit, welchen diese Sprachen thatsächlich erreicht haben, ein Zurückgehen auf das alte Latein der Scholastik räthlich oder auch nur thunlich sei, oder wo dergleichen Gepflogenheiten noch bestehen, sie uns nicht als „Zopf" aus alten Zeiten anhangen.

Eingehend hat zuerst P. Kleutgen in der zu Mainz 1846 unter dem Namen J. W. Karl, in 2. Auflage zu Münster 1859 unter seinem vollen Namen erschienenen Schrift „Ueber die alten und die neuen Schulen" den Gegenstand behandelt und entschieden die Wiederaufnahme des Lateins befürwortet. Auf demselben Standpunkte steht ein Aufsatz von Hofrath Karl Zell „Ueber die Nothwendigkeit der bessern Pflege der lateinischen Sprache als Kirchensprache"[2]), lateinisch als Eingabe an das Vaticanische Concil verarbeitet unter dem Titel: Commentatio de latinitate ecclesiastica studiose colenda (Freiburg 1870).

---

[1]) Ueber das allmähliche Aufkommen und Ueberwiegen der deutschen Sprache in der Literatur hat Paulsen im Anhange des citierten Werkes (Beilage I 785 ff.) eine interessante statistische Zusammenstellung (aus G. Schwertkes Codex nundinarius Germaniae litteratae) gemacht, in der allerdings die katholische Theologie nicht vollständig vertreten ist. Danach waren um die Hälfte des 16. Jahrh. noch mehr als zwei Drittheile aller Bücher lateinisch, kaum ein Drittheil deutsch geschrieben. Anfangs steigt das Deutsche langsam, sehr schnell gegen das Ende des 17. Jahrh.; 1681 sind zum ersten Mal die deutschen Publicationen, 1691 zum letzten Mal die lateinischen in der Mehrzahl. Gegen Ende des 18. Jahrh. ist das Lateinische fast ausgestorben, geht aber nach 1815 wieder etwas in die Höhe. — Zuerst erscheint die Geschichte vorwiegend deutsch, demnächst die philosophischen nebst den mathematischen und naturwissenschaftlichen Werken; nach ihnen die medicinischen und zuletzt (Mitte des 18. Jahrh.) die juristischen Fächer. Am längsten behauptete sich die traditionelle Sprache in der theologischen Literatur, welche auch bei den Protestanten bis ins 18. Jahrhundert hinein lateinisch blieb.

[2]) Katholik 1869 II 313—352.

Auch P. Pachtler tritt in seinen Artikeln „Ueber die Reform unserer Gymnasien“[1]) für das Lateinische ein. Theoretisch theilt auch Stöckl[2]) in einer Besprechung der angeführten Schrift Kleutgens die gleiche Auffassung, obwohl er auf eine thatsächliche Verwirklichung derselben nicht hoffen zu können glaubt.

Gegen einen obligaten und für einen „lediglich facultativen“ Gebrauch der lateinischen Sprache erklärte sich J. M. Häusle in der Broschüre: „Ein freimüthiges Wort für die Reform der theologischen Studien in Oesterreich“ (Wien 1849) und im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte Art. „Kirchensprache“. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir diese Ansicht als die communior unter den deutschen Theologen bezeichnen[3]). Die wesentlichsten Gründe für dieselbe sind in einer Abhandlung des „Katholik“ (1859 aaO.): „Die Sprache der katholischen Wissenschaft“ zusammengefaßt.

Durchaus ablehnend verhielt sich dagegen das Bonner „Theolog. Literaturblatt“, in welchem besonders Reusch und Dieringer gegen die von Kleutgen verfochtenen Grundsätze polemisierten[4]). Desgleichen verurtheilt Döllinger in seiner Rectoratsrede von 1866 „Die Universitäten einst und jetzt“ (München 1867) das Latein als Unterrichtssprache sehr scharf.

Eine Reihe gelegentlicher Bemerkungen bald für, bald gegen das Latein finden sich in verschiedenen Vorreden und Recensionen theologischer Werke zerstreut.

II. Gründe für das Latein als Sprache der Theologie.

1. Die Bestimmungen kirchlicher Synoden. Nach obiger Uebersicht entgegenstehender Ansichten scheint sich ein Auctoritätsbeweis weder nach der einen noch nach der andern Seite aufstellen zu lassen. Dennoch geben uns einen solchen die kirchlichen Entscheidungen, welche über unsern Gegenstand besonders seit der Mitte dieses Jahrhunderts erlassen wurden, an die Hand. Es handelt sich dabei freilich nur um disciplinäre Vorschriften; und

[1]) Stimmen aus M. L. 18 (1880) 422 ff. [2]) Geschichte der Pädagogik 503 ff. [3]) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1849, 711 ff.; 1869, 132 484 ff. — Katholik 1859 II 839 ff. 1869 II 352 Anm. — *Collectio Lacens.* V 259 lit. b. [4]) Vgl. Theologisches Lit. Bl. 1867, 773; 1869, 681 ff.; 1870, 832 usw. Dazu die Einleitung zu Dieringers Flugschrift „Theologie der Vor- und Jetztzeit“, Bonn 1868.



selbst diese sind, als von Provincialsynoden ausgehend, nicht allgemein bindend. Nichtsdestoweniger hängen diese Bestimmungen aufs innigste mit dem kirchlichen Leben zusammen. Und wie die höchste Lehrauctorität in vielen Fällen über den Nutzen oder die Nothwendigkeit einer praktischen Institution authentisch sich aussprechen kann, und wie sie es zB. wiederholt bezüglich des ausschließlichen Gebrauchs des Lateins als Cultussprache gethan hat[1]), so kann sie auch in unserer Frage eine derartige doctrinäre Entscheidung erlassen. Eine solche liegt, wie gesagt, nicht vor; allein die nachdrückliche Art und Weise, in welcher die verschiedenen Provincialsynoden sich über den Nutzen und die Nothwendigkeit des Lateins als theologischer Unterrichtssprache äußern, die allgemeine Uebereinstimmung dieser Zeugnisse aus allen Ländern und endlich der Umstand, daß diese Decrete sämmtlich in Rom anerkannt worden sind, stellen eine Auctorität dar, die gewiss das Gewicht jeder abweichenden Privatmeinung aufwiegt.

Für Oesterreich wurden diesbezügliche Bestimmungen zuerst auf der Zusammenkunft der österreichischen Bischöfe zu Wien (1849) erlassen: „Das Latein ist die ordentliche Sprache der theologischen Lehrvorträge. In wieweit die Anwendung der Landessprachen nothwendig sei, um den Seelsorger zu seinem hl. Berufe zu befähigen, bleibt der Vereinbarung zwischen den Bischöfen derselben Kirchenprovinz überlassen"[2]). Die Vorschrift wurde i. J. 1856 erneuert: „Das Latein ist die ordentliche Sprache der theologischen Lehrvorträge. Eine Ausnahme soll nur für einzelne Lehrfächer und aus wichtigen Gründen gemacht werden"[3]). Diese „einzelnen Lehrfächer", für welche eine Ausnahme gestattet wird, sind nach den Concilien von Wien (1858[4]) und Prag (1860[5]) diejenigen, welche die praktische Seelsorge betreffen: Pastoral, Katechetik und Kanzelberedsamkeit. Die Synoden von Gran (1858[6]) und Kolocza (1863[7]) schreiben außerdem das Lateinische als gewöhnliche Verkehrssprache unter den Seminaristen vor.

---

[1]) So schon das Tridentiner Concil Sess. 22 De Sacrif. Missae cap. 8 can. 9; Clemens XI in der Bulle Unigenitus (8. Sept. 1713) prop. 86; Pius VI in der Constitution Auctorem Fidei (28. Aug. 1794) prop. 33 66. Die Entwicklung der innern Gründe s. bei Gihr, Das hl. Messopfer[4] 305 ff. [2]) Collect. Lac. V 1363 a. [3]) Conv. Epp. Austr. a. 1856, Coll. Lac. V 1261 c. [4]) Decr. Conc. prov. Viennensis a. 1858 tit. VI cap. 2, Coll. Lac. V 202 a. [5]) Decr. Conc. prov. Pragen. a. 1860 tit. I cap. 9, Coll. Lac. V 431 c., [6]) Decr. Conc. Strigonien. a. 1858 tit. VI 5, Coll. Lac. V 61 a. [7]) Decr. Conc. prov. Colocen. a. 1863 tit. IV cap. 3, Coll. Lac. V 664 d.

Aus Deutschland besteht nur das folgende Decret der einzigen Provincialsynode von Köln (1860) tit. II cap. 26: „Dringend wünscht auch die gegenwärtige Synode aus vielen Gründen und schärft es aufs nachdrücklichste ein, daß in Zukunft die theologischen Vorlesungen, vorzüglich aber die theologischen Uebungen und Disputationen in lateinischer Sprache gehalten werden"[1]).

Hieran reihen wir die Utrechter Synode vom Jahre 1865, welche verordnet, daß alle theologischen Vorlesungen, die streng pastoralen Fächer ausgenommen, lateinisch vorgetragen werden[2]).

Bemerkenswert durch ihre volle Einmüthigkeit und die klare Begründung sind die Decrete der vielen nach 1848 in Frankreich abgehaltenen Provincial-Concilien: so 1849 zu Paris[3]), Rheims[4]), Avignon[5]); ein Jahr später zu Lyon[6]), Aix[7]), Bourges[8]), Bordeaux[9]), Sens[10]); 1851 zu Auch[11]); 1868 wieder zu Bordeaux[12]).

So beschließt beispielsweise die Pariser Versammlung, daß man mit allen Mitteln die Wertschätzung und Pflege der lateinischen Sprache dieser Sprache der Kirche und der katholischen Wissenschaft, hochhalte und fördere; sie stellt die vollkommene Beherrschung dieser Sprache als unerläßliches Ziel der Schulbildung hin und fordert ihren Gebrauch durch Lehrer wie Schüler in den rethorischen, zumal aber in den philosophischen und theologischen Uebungen, und zwar allen Schwierigkeiten zum Trotz[13]). Das letzte franz. Provincialconcil von Bordeaux (1868) ruft die 1850 ge-

---

[1]) Vehementer etiam Synodus haec multis ex causis desiderat et quantum fieri potest inculcat, ut in posterum praelectiones theologicae, praesertim vero exercitationes et disputationes theologicae, lingua latina habeantur (Coll. Lac. V 368 a). [2]) Conc. Ultraiect a. 1865. tit. IX cap. 2, Coll. Lac. V 915 b [3]) Conc. prov. Paris. a. 1849 tit. IV cap. 1, Coll. Lac. IV 29 d; vgl. Litterae synodal. IV Coll. Lac. l. c. 86 d. [4]) Conc. Rhemens. a. 1849 tit. 18 cp. 2, Coll. Lac. IV 152 d—153 a. [5]) Conc. prov. Avenion. a. 1849 tit. X cp. 1, Coll. Lac. IV 360 d—361 a. [6]) Conc. prov. Lugdun. a 1850 Decr. 26. 7 8. Coll. Lac. IV 485 d—486 a. [7]) Conc. prov. Aquens. a. 1850 tit. IX cap. 4, 13. Coll. Lac. IV 1000 c. [8]) Conc. prov. Bituricens. a. 1850 tit. III, Coll. Lac. IV 1108 c. [9]) Conc. prov. Burdigal. a. 1850 tit. V cp. 4, 3 6. Coll. Lac. IV 595 b; 596 a. [10]) Conc. prov. Senonens. a. 1850 tit. IV cp. 5. Coll. Lac IV 906 c. [11]) Conc. prov. Auscitan. a. 1851 tit. III cp. 3, 186. Coll. Lac. IV 1208 b. [12]) Conc. prov. Burdigal. a. 1868 cp. 10, 6 7. Coll. Lac. IV 846 b; 847 a, [13]) Linguarum veterum honorem et usum, linguae praesertim latinae, quae est ipsius Ecclesiae lingua et scientiae catholicae instrumentum, omni conatu foveant et tueantur, nec ullus censeatur scholare curriculum absolvisse, qui satis plena et perfecta huius linguae scientia non polleat. Ideoque nonnunquam in rhetoricis, semper aut fere semper in philosophicis et theologicis exercitationibus latine loquantur tum magistri tum etiam discipuli, omni perrupta difficultate (l. c.).

gebenen Vorschriften ins Gedächtnis zurück, betont dann namentlich die Nothwendigkeit beständiger und eifriger Uebung im Gebrauche der Sprache, wenn sie wirklich die mit ihr verbundenen Vortheile gewähren solle[1]).

Aus den übrigen Concilien werden wir unten Gelegenheit haben, weitere Einzelheiten zu vernehmen. Wir müssen aber gleich hier hinzufügen, daß auch auf die Pflege der Muttersprache durchaus die nöthige Rücksicht genommen ist. So läßt das Concil zu Rheims nach eindringlicher Betonung des Lateins und der scholastischen Form die Warnung folgen, daß man deshalb weder überall in Rede und Schrift in Syllogismen sprechen noch die Muttersprache vernachlässigen dürfe (l. c.).

Nicht minder einhellig lauten die Decrete der Synoden Italiens. Man suchte auch auf diesen den theilweise gesunkenen Gebrauch der lateinischen Sprache beim philosophischen und theologischen Unterrichte wieder zu heben. Das Provincial-Concil von Pisa (1850) schreibt vor, „die Uebung des Lateins mehr in Aufschwung und Empfehlung zu bringen"[2]); das von Venedig (1859) mahnt die Professoren, „im Interesse einer würdigen Behandlung des Gegenstandes sich unverbrüchlich in den eigenen Vorlesungen wie in den Uebungen der Schüler an die lateinische Sprache zu halten"[3]); und den gleichen Verordnungen begegnen wir bei den Versammlungen der Bischöfe von Umbrien (1849[4]), von Sicilien (1850[5]), zu Loreto (1850[6]), in Ravenna (1855[7]) und von Urbino (1859[8]).

Gehen wir nun auf England über, so lautet das Urtheil des dritten Provincial-Concils von Westminster im Jahre 1859: „Den Gebrauch der lateinischen Sprache beim Lehren wie Lernen der Theologie empfehlen wir eindringlich". Nachdem dann die Gründe praktischen Nutzens beigefügt worden, fährt die Versammlung fort: „Wir erachten es also für nothwendig, der Vernachlässigung dieser Sprache der katho-

---

[1]) Sine qua nemo sive in vera philosophia sive in sacra theologia multum proficiet . . Nisi enim longo studio et frequentiori exercitatione quasi vernacula evadat, nec ea sperari poterit in studendo facilitas qua labor placeat et fructificet, nec in exponendo acquiretur facundia quae studium debita laude remuneret et incitet (l. c.). [2]) Usus linguae latinae magis floreat et commendetur (Act. Synod. Conv. Pis. sess. IV cp. 1, 4. Coll. Lac. VI 230 c.). [3]) Ut quisque pro dignitate tractationis linguae latinae usum constanter servet tam in suis praelectionibus quam in exercitationibus discipulorum (Decr. Conc. prov. Venet. (a. 1859) pars II cp. 16, Coll. Lac. VI 315 c.) [4]) Consess. Epp. Umbr. (a. 1849) tit. IX, Coll. Lac. VI 761 b. [5]) Congreg. Epp. Sicil. (a. 1850) tit. I cp. 2, Coll. Lac. VI 813 c. [6]) Conv. Epp. Lauret. (a. 1850) art. 3, Coll. Lac. VI 793 a. [7]) Conc. prov. Ravennatis (a. 1855) pars IV cp. 6, 3, Coll Lac. VI 201 c — 202 a. [8]) Conc. prov. Urbinatens. (a. 1859) Adlig. IV 1, Coll. Lac. VI 99 a—d.

lischen Kirche Einhalt zu thun, welche mit Recht das Band der recht=gläubigen Einheit und die Posaune der allgemeinen Wahrheit genannt werden kann. Die Prüfungen in der Theologie sollen demnach nach Möglichkeit lateinisch abgenommen werden"[1]).

Den Schluſs bilde als jüngstes Zeugnis das des gesammten Episcopates der Vereinigten Staaten von Nordamerika auf dem dritten Plenar=Concil von Baltimore 1886. Es schreibt die lateinische Sprache wenigstens für die rationelle Philosophie, für dogmatische und moralische Theologie und für das kanonische Recht und für die regelmäßigen Disputationen vor. Diese gleiche Vorschrift wird unmittelbar darauf den Professoren der Philosophie noch einmal besonders eingeschärft, nebst der Weisung, die Schüler streng an die Regeln der Logik und an lateinische Disputationen in der sog. scholastischen Form zu gewöhnen[2]).

Es sei nachträglich noch angemerkt, daß fast auf allen obigen Synoden, wo von der Seminarbildung die Rede ist, auch die scholastische Form und Disputationsübungen in den Plan aufgenommen sind[3]).

2. Vorzüge des Lateins für die Wissenschaft. Soweit also kirchliche Decrete, die unsern Gegenstand besprechen, vorliegen, soweit erstreckt sich die ausnahmslose Uebereinstimmung inbetreff der lateinischen Sprache; es liegt denselben die allgemeine Ueberzeugung von dem Nutzen und der Nothwendigkeit dieser Sprache für den theologischen Unterricht zugrunde. Das Latein hat also die kirchliche Auctorität auf seiner Seite; und wir glauben, auch die durchschlagendern Gründe. Es ist der Mühe wert, auf diese näher einzugehen, dann aber auch das Gewicht der Gegengründe gebührend abzuwägen und zu sehen, welche Concessionen an sie zu machen sind.

Um aber jedem Miſsverständnisse vorzubeugen, sei ausdrücklich bemerkt, daß wir vorzugsweise die theologischen Hauptfächer: Dogmatik, Moral, Exegese und kanonisches Recht vor Augen haben und

[1]) Linguae latinae in Theologia discenda et docenda usum magnopere commendamus . . Repagulum igitur ponendum censemus neglectui huius Catholicae Ecclesiae linguae, quae vinculum orthodoxi consensus et tuba universalis veritatis recte dici potest. Examinationes in Theologia quantum fieri potest latine habeantur (Conc. Westmonast. tit. II decr. 14, 7, Coll. Lac. III 1018 d—1019 a). [2]) Acta et Decreta Conc. plenarii Baltimorensis III a. 1886 (Baltim. typis J. Murphey et Soc. 1886) Decr. tit. V cap. 2, 167 s. [3]) Die einschlägigen Stellen finden sich im nächsten Zusammenhang mit den oben citierten.

auch bei ihnen nur die streng wissenschaftliche Darstellung, sei es im mündlichen Lehrvortrag sei es in gelehrten Schriften berücksichtigen. Diese naturgemäße Beschränkung geben uns die oben erwähnten Concilien selbst an die Hand.

Wir stützen uns auch in dieser Beweisführung auf die Concilien. Manche derselben führen freilich keine Gründe für ihre Vorschriften an oder begnügen sich mit dem Hinweis auf die alte Gewohnheit in der Kirche. Die Kölner Synode empfiehlt das Latein „aus vielen Gründen" (multis ex causis), ohne dieselben zu specialisieren. Ueberblickt man aber diejenigen, welche von den übrigen namhaft gemacht werden, so lassen sich dieselben in zwei Reihen abtheilen, insofern sie entweder das rein wissenschaftliche Interesse als solches oder das kirchliche Interesse überhaupt berühren; das letztere steht dabei weitaus im Vordergrund.

Auf das wissenschaftliche Interesse nehmen zB. Bezug die Worte des zweiten Concils von Bordeaux (1868), in welchen es von der lateinischen Sprache heißt: sine qua nemo sive in vera philosophia sive in sacra theologia multum proficiet .... utpote tum ad tractandas res philosophicas et theologicas tum ad immodicam loquacitatem et nimiam prolixitatem impediendam quam maxime apta (l. c.); oder die von den Synoden von Paris und Sens gebrauchte Bezeichnung des Lateins als des „Organs der katholischen Wissenschaft" (Scientiae catholicae instrumentum), oder die seitens der Hirten der Venetianischen Kirchenprovinz „behufs einer würdigen Behandlung" der Wissenschaft erlassene Vorschrift, und mehrere andere Wendungen.

Worin liegt nun diese Eigenthümlichkeit der Wissenschaft und der Theologie besonders, daß es sich empfiehlt, sie nicht in der Landessprache, sondern in einer allgemeinen, einheitlichen Sprache zu behandeln? und wodurch empfiehlt sich zweitens gerade das Latein zur wissenschaftlich-theologischen Darstellung?

Bei der Wissenschaft liegen hauptsächlich in der Allgemeinheit ihres Inhalts, in der Universalität ihrer Bestimmung und in der Stetigkeit ihrer Entwickelung die Gründe, weshalb sich die volksthümlich concreten, national beschränkten, stets sich verändernden Landessprachen für dieselbe weniger eignen.

Die Wissenschaft geht den umgekehrten Weg wie die sprachliche Kunst und die volksthümliche Darstellung überhaupt. Vom Sinnfälligen dringt sie vor zum innern Wesen, vom Besondern zum Allgemeinen, von den Erscheinungen zu den letzten Gründen alles

Seienden. Diesem ihrem Zwecke entsprechend gestaltet sich ihre Sprache abstract, trocken, verstandesmäßig; sie ist einzig auf durchsichtige Klarheit, strenge Gliederung und folgerichtige Entwickelung bedacht. „Hier ist für Gefühle und Phantasien kein Raum", sagt P. Harper. „In einer solchen Sphäre sind das gefährliche, verrätherische Kameraden" [1]). Darum streift die strenge Wissenschaft in ihrer Sprache alles überflüssig Bilderreiche, Lebendige ab; sie entfernt sich also von der gewöhnlichen Sprache des Lebens, die concret, bilderreich, bewegend, dabei aber auch wechselnd und unbestimmt in ihren Bezeichnungen ist; sie bildet sich ihren eigenen wissenschaftlichen Dialekt mit einer gesonderten, stehenden Terminologie. Diese Sprache wird dann allerdings der großen Volksmasse unverständlich und nur für gelehrte Zwecke dienlich. Aber gerade das muss so sein: sie bewegt sich ja in jenen hohen Regionen des Gedankens, wohin nun einmal der gewöhnliche Mann nicht zu folgen vermag; dagegen erfüllt sie ihre Aufgabe um so besser, je weniger sie vom Fluss und Wechsel des Lebens berührt wird, je unveränderlicher sie sich somit in ihren Wortbedeutungen erhält. Offenbar aber tritt das am vollkommensten bei einer in sich schon abgeschlossenen todten Sprache ein; und unter dieser Rücksicht wenigstens wäre eine solche das Ideal einer wissenschaftlichen Sprache, wenn sie in reiner Klarheit und unveränderlicher Bestimmtheit einzig in den Kreisen der gelehrten Welt verstanden und gesprochen würde. — Wir sprechen zunächst vom rein wissenschaftlichen Standpunkte; denn daß es Mittel und Wege geben muss, auch dem Volke die Resultate der Wissenschaft hinreichend zugänglich zu machen, liegt auf der Hand. Davon aber nachher.

Die Wissenschaft ist weiterhin ihrer Bestimmung nach universal, das Gemeingut aller Völker, im eigentlichsten Sinne international. Die ganze Menschheit hat ein Interesse an jeder neuen Errungenschaft der Forschung, eine heilige Pflicht zur Bewahrung und Vertheidigung, Aufsuchung und Förderung der Wahrheit. Diese gemeinsamen Rechte und Pflichten fordern nun möglichste Gemeinsamkeit und einmüthiges Zusammenwirken im wissenschaftlichen Leben, mit einem Worte lebendigen, wissenschaftlichen Wechselverkehr. Der Verkehr aber setzt vor allem leichtes gegenseitiges Verständnis voraus, und erste Bedingung des Verständnisses ist Kenntnis der Sprache. Je mehr Sprachen, um so schwieriger und langsamer der

---

[1]) The Metaphysics XXVIII.

geistige Austausch. Also auch in dieser Beziehung wäre ein einheitliches über allen Volksdialekten stehendes Gelehrtenidiom das Ideal. Das könnte aber wieder nicht anders als durch eine todte, von keiner Nationalität abhängige Sprache erreicht werden. Das Mittelalter hat eine solche Sprache besessen, und was dieselbe in jenen Zeiten der weit schwierigern und geringern Verkehrsmittel zur geistigen Einigung und zur Entwickelung des wissenschaftlichen Lebens in der europäischen Völkerfamilie gewirkt hat, vermögen wir, denen das Gut verloren gegangen ist, kaum mehr zu schätzen[1]). Es ist in der That ein verlorenes Gut. Denn so viel Vortheil auch für den Einzelnen die Bequemlichkeit der eigenen Muttersprache zu bieten scheint, so wird doch die ausgebreitetere Förderung der Wissenschaften durch die Verschiedenheit der Landessprachen sehr gehemmt. Uebersetzungen können diesem Mangel nicht abhelfen. Denn abgesehen davon, daß sie für sich neue Zeit und Kraft und Kosten beanspruchen, es sind nicht alle Nationen im Uebersetzen so eifrig wie wir Deutsche; und selbst wir übersetzen nicht alles, am wenigsten die bedeutendsten und umfangreichsten Werke anderer Völker. Dazu fordert die genaue Wiedergabe eines fremden Buches nicht blos Kenntnis der betreffenden Landessprache, sondern Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Terminologie, und was in speculativen Fächern noch wichtiger ist, die Geisteskraft, den Gedanken des Schriftstellers bis in die höchsten Höhen der Entwicklung und in die letzten Feinheiten der Unterscheidung folgen und sie in der eigenen Sprache ebenso kunstgerecht wiedergeben zu können; die fähigsten Köpfe pflegen sich aber nicht gerade mit Uebersetzen zu befassen. Allein welcher Gelehrter kann selbst alle Culturspachen lernen? Können wir den Romanen zumuthen, unser für sie so schwieriges Deutsch zu lernen? Mithin beklagen wir uns nicht ganz mit Recht, daß die übrigen Nationen unsere Leistungen zu wenig berücksichtigen, da wir Deutsche doch am meisten dazu beigetragen haben, das Latein aus den gelehrten Schulen und Schriften zu verbannen[2]).

---

[1]) Vgl. hierüber die ausführlichere Schilderung bei Kleutgen aaO. 112; 114—115. [2]) Vgl. Kleutgen aaO. 113. Zum Beweise, daß man auch anderwärts die große Schwierigkeit gegenseitigen wissenschaftlichen Verständnisses empfindet und den Verlust der mittelalterlichen Gelehrtensprache bedauert, mögen hier zwei Vertreter der beiden modernen Weltsprachen reden. In Frankreich schrieb i. J. 1857 der um das Unterrichtswesen sehr verdiente Bischof Dupanloup von Orleans: Depuis que la science écrit en langue vulgaire, on peut ajouter, que les savants

„Man braucht übrigens“, um ein Wort des „Katholik“ (1859 II 843) zu gebrauchen, „kein Gelehrter zu sein, es genügt ein Buchhändler zu sein, um zu begreifen, daß lateinisch geschriebenen Büchern ein unvergleichlich größerer Markt und ein viel mehr bleibender Wert, eine weitaus gesichertere Stellung zukommt.“

Die Lebhaftigkeit, mit welcher man gegenwärtig den erneuten Plan einer Weltsprache (Volapük) aufgegriffen hat, weist, mag nun das Unternehmen ausführbar sein oder nicht, jedenfalls auf ein wirklich vorliegendes Bedürfnis hin, entsprechend der ungeheuern Ausdehnung der modernen Verbindungen auch ein einheitliches geistiges Verkehrsmittel zu besitzen.

Für die Wissenschaft kommt aber noch ein letzter Grund hinzu: ihre Dauer und die Stetigkeit ihrer Entwickelung. Wie die Wahrheit selbst unveränderlich und unvergänglich ist, so hat auch die Darstellung der Wahrheit bleibenden Wert. Der Schatz der Erkenntnis muß ferner sich nicht nur ungeschmälert vererben, er soll vielmehr bereichert von jedem Geschlechte dem andern übergeben werden, und so soll die Menschheit fortschreiten in der Erkenntnis des ewig Guten, Wahren und Schönen. Nichts aber ist geeigneter und sicherer, um die geistigen Erzeugnisse eines großen Mannes, eines gesammten Volkes und ganzer Jahrhunderte gleichsam als monumentum aere perennius bis auf die spätesten Zeiten zu erhalten, als wenn sie in einer Sprache niedergelegt sind, welche nicht stirbt, die alle Stürme überdauert, die auch dann noch verstanden und gesprochen wird, wenn Geschlechter auf Geschlechter gefolgt und dahingegangen sind. Eine lebendige Volkssprache, die dem fortwährenden Flusse des Wechsels unterliegt und meist die Schicksale der Nation selbst theilt, kann das unmöglich sein; es muß eine schon in ihrer Entwickelung abgeschlossene, dem gewöhnlichen Leben

---

y ont gagné de ne pas s'entendre d'un pays à l'autre, et que nous surtout, Français, dont on comprend la langue, et qui ne comprenons pas assez la langue d'autrui, nous y gagnons d'être connus des autres et de ne pas les connaître. A ce point de vue la suprématie de notre langue est pour nous un véritable désavantage. (De la haute éducation intellectuelle t. 3 p. 145). — Der Engländer P. Harper aber bemerkt rücksichtlich des Verfalles der alten Gewohnheit, gelehrte Werke lateinisch zu schreiben: The consequence is, that unless a man should have acquired a knowledge of all languages in Europe, he is practically put off from the literary and scientific contributions of foreign peoples, with the exception of that imperfect information which he can gather from translations. (The Metaphysics, Introd. XXVII.)

enthobene und insofern todte, aber im Schul- und Gelehrtenverkehr fortlebende, stets gleichverständliche Sprache sein. Sie allein hebt den Unterschied zwischen Raum und Zeit und Nationen und ermöglicht eine wahrhaft stetige, einheitlich fortschreitende Entwickelung.

In der That, hätten jene großen Meister des Mittelalters jeder im Idiom seines Landes gelehrt und geschrieben, was würden sie Großes für die Wissenschaft geleistet haben? wer würde sie heute noch lesen und ihre Lehre unmittelbar an der Quelle selbst schöpfen können?[1])

Wenden wir nun diese allgemein geltenden Sätze auf die Theologie im besondern an, so steht sie zunächst, was Tiefe und Höhe ihres Inhaltes anlangt, jeder Wissenschaft voran. Die scharfe Umgrenzung ihrer Begriffe, die genaue Formulierung ihrer Sätze, der Aufbau des Systems übersteigt unbedingt die Fassungskraft des gewöhnlichen Mannes; keine Wissenschaft ist weniger jedermanns Sache und würde, in die unklare und vieldeutige Redeweise des allgemeinen Verkehrs herabgezogen, von gefährlichern Missverständnissen und Irrthümern begleitet sein als sie, wie dies die Erfahrung nur zu sehr bestätigt. Darum kann die verhältnismäßige Schwierigkeit, welche der Gebrauch eines fremden Idioms in der theologischen Wissenschaft mit sich bringt, nur als ein Grund mehr gelten, das Lateinische vorzuziehen, weil dadurch oberflächliche Geister abgehalten werden, sich in dieses Heiligthum unberufen einzudrängen[2]). Sicher ist, daß gewisse Partien der Moral nicht auf den großen Markt gehören und darum auch nicht in der Sprache des Volkes sollten behandelt werden. Andererseits wieder ist die Theologie in ihrer Bestimmung für alle Zungen und Zonen so universal wie die Kirche, der sie dient, und darum unverträglich mit jeder Art engherziger Abgeschlossenheit und nationaler Beschränkung. Die Vertreter keiner Wissenschaft sind daher solidarischer mit einander verbunden und dringender auf ungehinderten Wechselverkehr angewiesen, als die Gottesgelehrten. Namentlich aber ist es die innewohnende Bürgschaft der Unveränderlichkeit und unvergänglichen Dauer, sowie das Princip der Stetigkeit, das Gesetz der unveränderlichen Tradition in ihrer Entwickelung, was die katholische Theologie vor jedweder Kunst und Wissenschaft voraus hat, und was darum fast mit Natur-

---

[1]) Kleutgen aaO. 116. [2]) Ebd. 129; Zell aaO. 329 f.

nothwendigkeit dazu hindrängt, eine entsprechend einheitliche, unvergängliche und unwandelbare sprachliche Form zu wählen.

Auf fast allen andern Gebieten rein menschlichen Forschens und Denkens sind neue Entdeckungen gemacht, ganz neue Anschauungen begründet, ist oft die Untersuchung in völlig neue Bahnen gelenkt, die Wissenschaft auf durchaus neue Grundlagen gestellt worden. Welche Umwälzungen haben nicht im gesammten Reiche der Naturwissenschaften stattgefunden; und immer noch wechseln die Systeme und Hypothesen. Kein Wunder also, daß man es nicht der Mühe wert achtet, die im Augenblick vielleicht wieder veralteten Resultate in eine unveränderliche, überdauernde Sprache zu kleiden.

Ganz anders liegt das alles in der Theologie. Hier ist keine Veränderung der Grundsätze möglich; die Gesammtanschauung ihrer Begriffe beruht auf unfehlbarer Wahrheit; keine Entdeckung ganz neuer Gebiete ist je zu hoffen: das Capital geoffenbarter Wahrheiten liegt in Schrift und Tradition abgeschlossen vor. Wohl kann und muss auch die Entwickelung des Glaubensinhaltes fortschreiten, können neue Schlüsse gezogen und bessere Beweise beigebracht werden: aber das alles muss sich im beständigen Anschluss und Verkehr mit der kirchlichen Tradition vollziehen. Da fließt die Quelle, aus welcher die Theologie schöpft, dort liegt der Schatz, welchen sie gewissermaßen auszumünzen und flüssig zu machen berufen ist. Mithin ist ihr Fortschritt wie bei keiner Wissenschaft stetig und traditionell.

Nun würde aber diese Aufgabe eine unermesslich schwierige sein, sollten wir, statt daß uns in einer oder nur zwei Sprachen der Schlüssel zum Urtext fast aller Werke der christlichen Vergangenheit in die Hand gelegt ist, uns den Weg bahnen müssen zu zahllosen, in alle Mundarten der Welt auseinandergehenden Schriften. Dieselbe Schwierigkeit müsste aber, stets zunehmend, für die Zukunft erwachsen, wenn man jetzt allgemein anfinge, die Gottesgelehrtheit nur noch in den Landessprachen zu behandeln. Denn auch unsere Zeit bildet einen Ring in der kirchlichen Entwickelung, über den man später nicht wegsehen kann. Wir wollen gar nicht einmal davon sprechen, daß wir durch das bezeichnete Verfahren auch selbst den innigen Zusammenhang mit der alten Tradition verlieren würden, nämlich das rechte Verständnis der Quellen. So unerhört ist das ja in Deutschland selbst nicht gewesen.

Nein, das theologische Lehrgebäude ist ein heiliger himmelragender Tempel, das gemeinsame Werk aller gläubigen Völker der

Erde. Gegründet auf das Felsenfundament, welches ist Christus und seine Kirche, ist der gewaltige Bau in stetem sichern Fortschritt begriffen. Jahrhunderte haben an seiner Aufführung sich abgelöst und noch immer wird an der Vollendung seiner unvergänglichen Formen gearbeitet; zahllose Hände aus allen Ländern und Nationen wirken, ohne ihr Werk gegenseitig zu stören, einträchtig zusammen. Sollte es nicht nothwendig sein, daß zur Erhaltung des gemeinsamen Verständnisses und zur Förderung der gemeinsamen Aufgabe alle einerlei Zunge reden? Glücklicherweise ist das kein unerfüllbarer Wunsch. Denn wir besitzen diese gemeinsame Sprache im Latein, das allein von allen Sprachen die Bedingungen zu einer solchen in sich vereinigt.

Dahin gehört zunächst seine ausgezeichnete Veranlagung zu einer wissenschaftlich-theologischen Lehrsprache. Wir wollen zwar nicht behaupten, daß man nicht in jeder entwickelten Culturſprache wissenschaftliche und auch theologische Studien machen könne; es ist selbst zugegeben, daß das Lateinische für den ersten Anfang mehr Schwierigkeiten darbietet. Allein diese sind, wie sogar Reusch eingesteht, nur „technischer Natur“ [1]), und das Latein lohnt bei fortgesetztem Gebrauch reichlich die Mühe, welche daraufgeht, ehe die erforderliche Geläufigkeit erreicht ist. Denn nach dem Urtheil aller Latinisten von Fach gibt es keine Sprache, die eine so straffe Einheit der Beziehungen bei aller Vollständigkeit der Darstellung, so viel Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks, so hohen nüchternen Ernst und angemessene Würde besitzt, wie nach H. Bones Ausdruck „die Herrschersprache, die hohe Sprache des einstigen Senatus Populusque Romanus, die einst, nicht sclavisch, sondern wie ein fürstlicher Zögling an der Hand der griechischen Führerin sich bildete“ [2]). Sie würde auch heute noch trotz der großartigen Fortschritte der Wissenschaften den erhöhten Anforderungen genügen. „Wenn man in neuerer Zeit“, schreibt Dr. Reinhold Klotz, „und zwar selbst von gelehrten Männern, namentlich von Gelehrten der speciellen Fachwissenschaften, die Behauptung vernimmt, daß sich in lateinischer Sprache nicht alles, was man jetzt wisse und ergründet habe, ausdrücken lasse, so kann, wer Latein im wahren Sinne des Wortes versteht, dazu nur lächeln; viele jener Herren kennen es freilich nicht

[1]) Theol. Liter.-Blatt 1869 681. [2]) Vgl. die anziehend geschriebenen „Gedenkblätter für Schule und Leben.“ Reden von Heinr. Bone. (Freiburg, Herder, 1873) N. VII: „Die lat. Sprache nach ihrem Ursprung und Beruf“ (S. 81—100).

im besten Sinne des Wortes, wer Latein versteht, kann es wohl". Er führt dann für dieselbe Ansicht das Zeugnis Nägelsbachs (Lateinische Stilistik für Deutsche S. 10) an und fügt die richtige Bemerkung bei, daß die heutigen Fachgelehrten „selbst ja nach griechischen und lateinischen Ausdrücken bei ihrer Terminologie greifen und da fast unwillkürlich zu erkennen geben, daß die griechische und lateinische Sprache Vorzüge vor den neuern Sprachen besitzen"[1]).

Vermöge dieser Eigenthümlichkeit in Bau und Formen war denn das Latein zu der Stellung berufen, welche der verdiente Verfasser der „Gedenkblätter" in begeisterten Worten feiert. „Dieses Latein", so spricht er, „sollte seine Bahn nehmen hoch über den Sprachen der Völker, hoch über der römischen Literatur selbst; es sollte die Weltsprache des Geistes, der Wissenschaft, der Kirche werden. In den ersten Jahrhunderten war es noch der Beruf des schmiegsamen Griechischen, die Völker geistig zu sammeln und im Verständnisse des Glaubens und Wissens zu binden; als dieses Band aber geschlungen war, da nahm alsbald immer mächtiger von Rom aus die lateinische Sprache das Scepter in die Hand, wozu sie erzogen war. Der griechische Orient ging seiner Erstarrung entgegen; im Abendland regten, oder vielmehr setzten sich die Geister, und ihre Sprache war das Latein; nicht das Latein der damaligen noch nachvegetierenden römischen Literatur, sondern jene Hofsprache der Augusteischen Zeit, die sich nunmehr auch der neuen Begriffe zu bemächtigen wusste und dadurch zwar scheinbar oft in abweichende Gestaltungen überging, aber doch immer wieder sich erfrischte an dem Latein der Augusteischen Zeit und so die hohe Herrscherwürde bewahrte, wozu sie berufen worden. Und die Masse der Schriftwerke, die neue Literatur, die an diesem Strome des Lateinischen sich aufbaute, was ist sie anders als die gesammte wissenschaftliche Literatur des Mittelalters und theilweise dann weiter herab bis zu unsern Zeilen. In der lateinischen Sprache verstanden und verstehen sich die Träger der Wissenschaft bis auf den heutigen Tag; in ihr haben die Völker sich gleichsam geistig wieder geeinigt, nachdem der Stolz des Materiellen beim Thurme Babylons sie verwirrt" (S. 94 ff.). „Es ist die ewige Sprache; sie wird nicht untergehen bis an das Ende der Zeiten. Und wenn heute mächtig an ihr gerüttelt wird, wenn man sie hinwegrasieren möchte, wie

---

[1]) Handbuch der lateinischen Stilistik von Dr. Reinh. Klotz herausgegeben von Dr. Rich. Klotz (Leipzig, Teubner; 1874) S. 5 f.

eine Ruine des Mittelalters, und selbst die Universitäten, deren Muttersprache sie einst war, gegen sie auftreten, so wird man ihren Bestand nur fester, ihr Gebiet nur heiliger und unantastbarer machen, daß sie weiterhin ihre Säcularfeiern begehen kann" (S. 97).

So lautet das Urtheil eines competenten Richters[1]). Es ist übrigens die Ueberzeugung unserer hl. Kirche selbst; sie wird stets als Hüterin wahrer Cultur und Bildung das Latein gegen alle materialistischen Umsturzpläne schützen und an demselben festhalten, in der kirchlichen Wissenschaft aber um so entschiedener, als für diese die Bedeutung des Lateins in ganz hervorragendem Sinne gilt. Denn in dieser Sprache besitzen wir nicht nur den größten Theil der kirchlichen Tradition: die authentische Ausgabe der Bücher der heiligen Schrift, die Werke der hl. Väter des Abendlandes, die große Reihe päpstlicher Decrete, die Beschlüsse zahlreicher Concilien, die Schriften unserer größten Theologen; sondern dieselbe hat auch durch vielhundertjährigen Gebrauch ein theologisch-wissenschaftliches Gepräge erhalten, vermöge dessen sie jedes andere Idiom übertrifft.

Was man im übrigen vom sog. Formalismus des alten Schullateins sagen und halten mag, soviel ist gewiss: die in ihm geschaffene Terminologie ist auch heute noch ein unentbehrlicher Schatz. Ihre Vortrefflichkeit ist verbürgt durch ihr Entstehen. Zum Theil aus den Meisterwerken des Stagiriten übertragen, dann berichtigt und bereichert durch die hl. Lehrer der ersten Jahrhunderte, erhielt sie ihre eigentliche kunstgerechte Gestaltung im heißen Wetteifer der mittelalterlichen Schulen, wo die abendländischen Völker mit der Jugendkraft ihres Geistes und der Begeisterung ihres Glaubens auf das Gebiet der Speculation beschränkt, dieses Feld denn in der ausgiebigsten Weise bebaut haben. Den großen, unübertroffenen Meistern jener Schulen verdanken wir unsere theologische Sprache mit ihrer schon seit Jahrhunderten unveränderten Terminologie. Geheiligt durch die Tradition, bestätigt durch die Kirche selbst, aufgenommen in ihre authentischen Documente, ausgezeichnet durch die Schärfe und Sicherheit ihrer Bezeichnungen und die Fülle

[1]) Aehnliche Betrachtungen über Wert und Bedeutung der Sprache des alten Rom stellt Graf Jos. de Maistre in seinem Buche Du Pape (Paris 1865) I 126 ff. an. Die wichtigsten Stellen finden sich angeführt bei *Dupanloup,* De la haute éducation intellectuelle t. 3. (Orleans-Paris 1857). In letzterem Bande selbst sind besonders S. 138—150 eine Reihe sehr treffender, hier einschlägiger Gedanken entwickelt.

des Materials, über das sie sich erstreckt, trägt sie die wissenschaftliche Gewähr sozusagen unfehlbar in sich. Das bestätigt unter andern die Synode von Sens, wenn sie hervorhebt: Sunt enim vetera illa idiomata traditionis antiquae fontes; hic vere doctorum virorum hodiedum sermo; hic aditus ad immensos Graecorum Latinorumque Patrum thesauros inexhaustasque pietatis et sacrae eruditionis divitias, haec ut ait Augustinus, Aegyptiorum vasa aurea, quae non perire, sed in cultum Dei et in honorem sanctae Ecclesiae colligi et converti decuit (l. c. tit. IV c. 5.).

Die Bischöfe von Sicilien folgern darum mit Recht, daß es „für einen Kleriker, welcher sich zur Wissenschaft bekennt, eine Schande sei, wenn er mit der Sprache nicht vertraut sei, in welcher die Bücher der Kirche, Väter, Kanonen und alle kirchlichen Documente abgefasst seien" [1]). Vom Werte der Terminologie insbesondere reden andere Zeugnisse, welche gleich unten folgen.

3. Forderung des Lateins im Interesse der kirchlichen Einheit. Die bisherigen Erörterungen bewegten sich um rein wissenschaftliche Interessen. Es mag sein, daß sich manches dagegen einwenden läst. Allein es gibt noch einen höhern Standpunkt, den des allgemeinen kirchlichen Nutzens. Und von diesem aus, glauben wir, ist unsere Frage eigentlich entscheidend zu beantworten.

Wenn in irgend einem Verbande, der auf Selbsterhaltung und Dauer rechnet, dann gilt in der Kirche der Grundsatz: Salus rei publicae suprema lex esto! Sie hat ihr absolutes Recht voller Selbständigkeit und universaler Existenz göttlich verbrieft. Ein etwaiger particulärer Vortheil, welcher Natur er auch sein mag, muss darum zum Opfer gebracht werden, wenn dadurch das allgemeine Beste in Frage gestellt würde. Ein derartiges allgemeines Gut ist aber gewiss die Erhaltung der kirchlichen Einheit, sei es nun in ihrem äußern Lebensverbande, sei es in der übereinstimmenden Reinheit ihrer Lehre. In beiden Beziehungen ist aber die Beibehaltung des Lateins als Einheitssprache der christlichen Schulen ein äußerst wirksames, ja menschlich zu sprechen, unentbehrliches Mittel.

---

[1]) Turpe quidem est ecclesiastico viro, qui scientias profitetur, eam linguam ignorare, qua Ecclesiae libri, Patres, canones ac monumenta omnia consignata sunt (l. c. tit. I cap. 2).

Die innere, auf der Gemeinschaft desselben Glaubens, der Gnade und Liebe beruhende Einheit der Kirche Gottes muss natürlich auch in die sichtbare Erscheinung treten und ebenso äußere Mittel des Schutzes und der Kräftigung besitzen. Und je reicher sich ihr Organismus entfaltet, je umfassender ihre Ausdehnung wird, je weitverzweigter ihre Thätigkeit sich erstreckt, je mannigfaltiger und verschiedenartiger die Nationen sind, welche sie, die Weltkirche, in sich vereinigt, um so klarer muss das Band ihrer Einheit hervortreten, um so kraftvoller zusammenschließen. Wesentlich und vermöge unmittelbarer göttlicher Anordnung vollendet sich nun allerdings jener äußere Verband in der Gemeinsamkeit desselben äußern Bekenntnisses, in der Feier derselben hl. Geheimnisse und in der äußern Gliederung einer einheitlichen Hierarchie. Aber nicht ohne besondere Fügung der über seine Kirche wachenden Vorsehung Gottes ist noch ein weiteres überaus mächtiges Band hinzugetreten, die Einheit einer kirchlichen Sprache. Aehnlich wie die weltliche Herrschaft des Papstes dem Ansehen des apostolischen Stuhles und einer freien kirchlichen Verwaltung, so hat die Gemeinschaft einer Sprache der höhern kirchlichen Lebenseinheit einen neuen Rückhalt, eine nachhaltigere Kraft verliehen.

Die Sprachverschiedenheit ist ja die unüberwindlichste Scheidewand zwischen den Völkern, unübersteiglicher als Gebirgsketten, welche ihre Grenzlinien bestimmen. Sagt doch schon der Apostel: „Wenn ich nicht weiß die Bedeutung des Lautes, werde ich dem Redenden ein Fremdling und der Redende mir ein Ausländer sein" (1 Kor. 14, 11). Wie einst in Babel durch die Verwirrung der Sprachen die Stämme des Menschengeschlechtes zu ihrer Trennung gezwungen waren, so hat umgekehrt in der Kirche, welche alle Völker der Erde zu einer Gottesfamilie wieder einigen sollte, die Entwickelung naturgemäß zur Erneuerung der ursprünglichen Spracheinheit zurückgeführt. Es ist in Wahrheit eine großartige Thatsache, das Latein als kirchliche Hochsprache des Mittelalters. Ohne die Nationalität zu zerstören hat es die hemmenden Schranken der Nationalitäten niedergelegt; in ihm haben nun seit anderthalbtausend Jahren die Glieder der großen römischen Weltkirche sich als Kinder derselben Mutter verstehen, kennen und lieben gelernt. Heute noch, wo diese kirchliche Muttersprache so viel von ihrem Glanze verloren hat und nur noch im Cultus ihre unbestrittene Herrschaft übt, fühlt selbst der Laie ihre einigende Kraft, obschon er vom Sinne ihrer einzelnen Worte vielfach mehr ein dunkles Gefühl, als ein bestimmtes

Verständnis besitzt; und man mag oft Gelegenheit haben von ihm zu hören, daß in der Fremde, wo Land und Leute, Sitten und Sprache ihm unbekannt waren, er sich nirgends außer im Gotteshaus heimisch gefunden, weil er da alles, bis zum Oremus und Dominus vobiscum, wiedererkannte als traute Erscheinungen und Laute der Heimat. Er fand sich zu Hause in einem höhern, auch dort gemeinsamen Heim. Der letzte deutsche Culturkampf hat überdies manche Candidaten des Priesterthums eine ähnliche Erfahrung in anderer Weise machen lassen, indem ihnen eine ungestörte Fortsetzung ihrer Studien nur dadurch ermöglicht wurde, dass man in den ausländischen Seminarien, in welchen sie als Flüchtlinge Aufnahme gefunden, die Theologie in lateinischer Sprache vortrug. Seminaristen aus Holland, Belgien, Frankreich oder England dagegen, welche je gewungen werden sollten, in Deutschland ihren Zufluchtsort zu wählen, könnten bei uns ohne vorherige Erlernung der deutschen Sprache nicht eine einzige Vorlesung hören.

Allein abgesehen vom Cultus und solchen außerordentlichen Fällen fordert der gesammte kirchliche Geschäftsverkehr den Gebrauch des Lateins auch als theologischer Schul- und Gelehrtensprache. „Der Gedanke an das bevorstehende Concil“, schrieb 1869 K. Zell, „wo sich Bischöfe und Priester fast aller Nationalitäten aus allen Welttheilen zusammenfinden und in gegenseitigen Verkehr treten sollen, erinnert aufs lebhafteste und nachdrücklichste an die Nothwendigkeit und Vortheile der lateinischen Sprache als gemeinsamen Organs für den kirchlichen Geschäftsverkehr“ [1]).

Dieser Verkehr beschränkt sich jedoch nicht auf das immerhin seltene Tagen eines allgemeinen Concils; er muss fortwährend zwischen dem geistigen Mittelpunkte und höchsten Regierungshofe zu Rom und allen auch den entlegensten Bisthümern und Vicariaten unterhalten werden, und das in der ausgedehntesten Weise. Man erinnere sich nur an die zahlreichen römischen Congregationen, Gerichtshöfe usw.; an die Masse der täglich sich abwickelnden Verhandlungen und Geschäfte: Erklärungen in Sachen des Glaubens und der Sitten, Erlasse ritueller oder sonst disciplinärer Natur, Verwaltungsmaßregeln der mannigfaltigsten Art, gerichtliche Entscheidungen in Buß- und Ehesachen, die genauen und weitläufigen Selig- und Heiligsprechungsprocesse usw. Bedingt nicht, ganz zu geschweigen von dem sonst erheblich höhern Kostenaufwand, be-

[1]) Katholik 1869 II 325.

dingt nicht blos die Einheitlichkeit dieser Verwaltung auch die Einheit einer officiellen Sprache und das gleiche Verständnis derselben an allen Orten der katholischen Welt bei denjenigen, welche mit Träger dieses Verkehrs sind?

Dieser eminent praktischen Rücksicht trägt vorzüglich das Concil von Westminster in seinen Motiven Rechnung, indem es die Uebung in dem Latein, als der officiellen Sprache der Kirche, als höchst wichtig für alle kirchlichen Personen hinstellt, namentlich aber, wenn sie zu Würden und höhern Aemtern befördert werden, „damit sie nämlich imstande seien, die Actenstücke in der gehörigen Weise abzufassen und ihre schriftlichen Berichte und Eingaben auch in einem gewählten Latein niederzuschreiben“[1]).

Wenn aber der gesammte kirchliche Geschäftsverkehr sich im Lateinischen bewegt und zwar abermal innerhalb jener bestimmten, feststehenden Terminologie, mit jenen Definitionen und Distinctionen, welche seit Jahrhunderten in den Schriften der hl. Väter, in den Werken der mittelalterlichen Schulen und namentlich in den kirchlichen Entscheidungen und Erlassen selbst gebraucht und geheiligt sind, sollte dann nicht, wo es nur irgend möglich ist, auf unsern theologischen Lehrstühlen und in den wissenschaftlichen Lehrbüchern dieselbe Sprache geredet und sollten die Studierenden nicht durch lebendige Uebung mit derselben vertraut gemacht werden? Auf diesem Wege allein kann ein sicherer Nutzen erblühen. Denn nur o wird das Latein zum vollen, doppelt und dreifach geschlungenen Bande der äußern kirchlichen Einheit, indem es nicht nur die ehrwürdige Stätte des Cultus, sondern das ganze höhere kirchliche Leben beherrscht. „Denn, wenn nicht durch langes Studium“, lauten die Worte des Concils von Bordeaux (1868), „und durch häufigere Uebung das Latein gewissermaßen zur Muttersprache wird, so läßt sich weder beim Studieren jene Leichtigkeit hoffen, welche die Arbeit angenehm und fruchtreich macht, noch erlangt man in der Wiedergabe des Gelernten die Fertigkeit, welche dem Studium die gebührende Anerkennung zum Lohne und Antrieb einträgt“[1]).

---

[1]) Nam eius (linguae latinae) exercitium omnibus viris ecclesiasticis summi momenti est, maxime si ad dignitates vel munera ecclesiastica promoveantur, ut documenta rite conficere et epistolas conscribere etiam eleganter latino sermone valeant. Conc. Westmonast. tit. II decr. 14, 7. [2]) Nisi enim longo studio et frequentiori exercitatione quasi vernacula evadat, nec ea sperari poterit in studendo facilitas,

Ja dieser lebendige Gebrauch ist eine Forderung der Nothwendigkeit. So lange das Latein die Sprache der lehrenden und regierenden Kirche ist, so lange muss es auch Darstellungsmittel der katholischen Wissenschaft bleiben. Denn das Latein der Schulen hat von jeher den kirchlichen Lehrorganen das Material für ihre Entscheidungen geliefert und die Formulierung selbst bis auf den letzten Ausdruck fertig gestellt; es hat den Gebrauch derselben Sprache im kirchlichen Geschäftsverkehr erst möglich gemacht, ihm zur Grundlage und Stütze gedient. Wohin würde es führen, wenn in ihm die officielle Sprache des kirchlichen Lehramtes nicht mehr jenes unmittelbare Verständnis, jenen lebendigen Wiederhall wie ehedem fände. Mit einem Worte, im lebendigen Unterrichte, in einer lebendigen Literatur wurzelt dieser ehrwürdige Baum, welcher seit Jahrhunderten im Garten der Kirche Gottes fortgeblüht und reiche Früchte gezeitigt und unter seinem Schatten die Völker geeinigt hat. Sollte derselbe verdorren müssen, nachdem ihn unsere Väter solange mit liebender Sorgfalt gepflegt haben?

Nein, das Latein ist die Sprache unserer Mutter, der heiligen Kirche — dies ist die auf den oft genannten Bischofsversammlungen stets wiederkehrende Ehrenbenennung[1]) — und so soll es bleiben. Darum muss es aber auch Sprache der katholischen Theologen sein; und die Rückkehr zu ihm ist kein „Rückschritt", wie Reusch glauben machen wollte[2]), sie ist ein Mittel innigen Anschlusses an den Herd katholischen Lebens.

Im Gegentheil läge endlich in der Loslösung von der Sprache der alten Schulen und in dem Auseinandergehen unserer theologischen Lehranstalten in die verschiedensten, einander fremden Idiome eine nicht zu unterschätzende Gefahr für die Einheit in der Lehre und im Glauben selbst. Die Kirchenfürsten von England sehen darum gerade in der Pflege des Lateins beim theologischen Unterrichte „ein Band rechtgläubiger Uebereinstimmung" (vinculum orthodoxi consensus) und geben dafür als Begründung, weil „die begriffliche Fassung des Dogmas genauer und der rechte, gesunde Wortausdruck gesicherter sei in der Sprache, in welcher die

---

qua labor placeat et fructificet, nec in exponendo acquiritur facundia, quae studium debita laude remuneret et incitet (l. c. cap. 10, 6).

[1]) Lingua Ecclesiae (Strigon. Bituric.), ipsius Ecclesiae lingua (Paris.), Catholicae Ecclesiae lingua (Westmon.), latinae Ecclesiae lingua (Urbin.), ipsius Romanae Ecclesiae lingua (Senon.) etc. [2]) Theolog. Literaturblatt 1869, 683 f.

Wahrheiten von der Kirche und den alten tiefsinnigen Theologen überliefert worden" [1]). Die verderblichen, aus der Vernachlässigung der lateinischen Unterrichtssprache sich ergebenden Folgen aber beschreibt, mit gleicher Bezugnahme auf die hergebrachte Terminologie, der Avignoner Kirchenrath: „Denn da die Dogmen ihre festgesetzten, unveränderlichen Begriffe hätten, auf der andern Seite dagegen die Volkssprachen verschieden und veränderlich seien und von jedem Schreiber nach seinem Sinne gewendet und gedreht werden könnten, so sei dadurch allen Verschiedenheiten, Zweideutigkeiten und Entstellungen der Zugang geöffnet" [2]). Außerdem würde zufolge der nationalen Abgeschlossenheit die auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitten nun einmal gebotene Aufsicht nicht wenig erschwert, und wären im Falle einer nothwendigen Zurechtweisung, die von außen käme, die Geister viel leichter zum Widerspruch gereizt. Handelte es sich doch in allen Ketzerstreitigkeiten um die Bedeutung der Ausdrücke und waren sehr oft dabei nationale Interessen im Spiele. An nationaler Einseitigkeit und Abneigung sind alle Verhandlungen mit den schismatischen Griechen gescheitert, und die centrifugalen Bestrebungen des Gallicanismus und des jüngsten Altkatholicismus hatten darin ihren Halt. Es liegt auf der Hand, daß dergleichen Gefahren nur wachsen müßten, wenn in jedem Lande sich eine getrennte theologische Bildung und Literatur entwickelte. „Das Studium der lateinischen Sprache ist daher", so schließen wir mit dem Bischof von Orleans, „für die Kirche eine Sache von solcher Wichtigkeit, daß man sagen kann, daß der praktische Gebrauch derselben nichts Geringeres als die Schutzwehr und gleichsam das Bollwerk ihrer heiligsten Interessen ist" (Dupanloup, De la haute éducation intellectuelle t. 3 p. 147).

Wenn also die Häresie des sechszehnten Jahrhunderts sich Schritt für Schritt von der festgewurzelten alten Gewohnheit der Scholastik mehr entfernt und der moderne Rationalismus sich völlig

[1]) Accuratior est semper dogmatis definitio et securior sanorum verborum forma, si in illo sermone memoria teneantur et discutiendo proferantur, in quo tradita nobis ab Ecclesia et sapientissimis theologis fuerunt (l. c. tit. II decr. 14, 7). [2]) Maxima enim pericula et damna Fidei catholicae obveniant oportet, si eius dogmata vernaculis linguis tractantur; quia cum ratos firmosque suos habeant dogmata conceptus et aliunde vernaculae linguae variae sint et mutabiles, ac eas quisque scriptor pro ingenio suo inflectere possit, quis non videt, quot inde in dogmata varietates et ambiguitates ac etiam perversiones irrepere queant? (l. c. tit. X cap. 1.)

vom Latein losgesagt hat, so folgten sie darin ihrem richtigen Instincte, der sie auch hier im Kampfe gegen die Macht der kirchlichen Einheit leitete. Diese Thatsache allein sollte aber Grund genug sein, das gefährliche Geschenk abzuweisen und wenn nur irgend möglich zur alten Tradition zurückzukehren[1]).

Es ist wahr, die Nationalität bringt dadurch ein Opfer, vielleicht ein großes Opfer. Sie beugt ihr Haupt vor einer höhern Macht, indem sie auf das natürliche Recht verzichtet, auch die Theologie ausschließlich in der eigenen Zunge zu behandeln. Nur die Kirche kann dieses Opfer fordern und auch sie nur, so weit es die Erhaltung höherer, geistiger und ewiger Güter erheischt. Allein die Nationalität wird durch diesen Verzicht nicht preisgegeben: sie wird vielmehr geadelt und gestärkt, in eine höhere Lebensgemeinschaft aufgenommen. Selbst Sprache und Literatur der Völker leiden darunter nicht. Im Mittelalter trieben zur Zeit, wo die theologischen Schulen im höchsten Glanze standen, auch die schönen Künste in den Volkssprachen ihre prächtigsten Blüten. Ohne feindlichen Gegensatz oder fremde Absonderung ward vielmehr die Kunst durch die Wissenschaft mit den höchsten Ideen befruchtet und die Wissenschaft durch die Kunst gefeiert und verklärt.

Dasselbe gilt von der populären Gestaltung des theologischen Lehrinhalts. Auch sie soll durch das Latein der Schulen nicht beeinträchtigt werden. Denn die Kirche war stets und ist, wie aus den ausdrücklichen Bestimmungen der oben erwähnten Synoden erhellt, immer noch darauf bedacht, die religiösen Wahrheiten auch dem Volke in seiner Sprache zu vermitteln. Gerade darum ja ist sie so ängstlich besorgt, den Glaubensinhalt in dem Gefäß der lateinischen Sprache durchaus rein und unverfälscht zu bewahren. Weit entfernt also, die Muttersprache von den theologischen Studien

[1]) „Es ist merkwürdig", so schreibt der schon mehrmals erwähnte Bischof Dupanloup, „daß in demselben Augenblicke, wo der menschliche Stolz sich unterfing, gegenüber der katholischen Einheit das Gebäude des Widerspruches aufzuführen, die erste Züchtigung, mit welcher Gott die neuen und hochmüthigen Baumeister strafte, darin bestand, daß er ihnen den wunderbaren Sinn der Einheit entzog; und daß man in dem neuen Babel, gleichwie im alten, gleich von Anfang an die Theilung und Vielheit der Sprachen erscheinen sieht, welche so gut mit der Verwirrung der Gedanken und der Trennung der Geister sich verbindet: nur waren es hier, damit die Verdemüthigung in der Verblendung um so greller hervortrete, die Schuldigen selbst, welche die Strafe sich zufügten" (De la haute éducation intell. t. 3 p. 148).

ausschließen zu wollen, muss derselben im Gegentheile eine sehr nachdrückliche, angelegentliche Pflege gesichert sein: und zwar nicht blos in katechetischen und homiletischen Uebungen, sondern auch in wissenschaftlichen Arbeiten und Abhandlungen. Darin liegt nicht nur der Prüfstein wahren Verständnisses, sondern auch die vermittelnde Brücke zwischen Schule und Leben, zwischen Wissen und Können. Nur da, wo diese Rücksichtsnahme auf das Leben fehlt und es überhaupt an Sinn für die Bedürfnisse und Forderungen der Gegenwart gebricht, kann die Wissenschaft zu dürrer Schulgelehrsamkeit verknöchern. Ebenso thöricht wäre es, wollte man aus einseitiger Eingenommenheit für die Sprache der alten Schulen den Gebrauch der Landessprache unbedingt in allen gelehrten theologischen Werken verpönen und selbst jede Specialarbeit und Gelegenheitsschrift, alle Zeitschriften nur noch lateinisch sehen, ohne Zweck und Umstände zu berücksichtigen. Für die Fächer überhaupt, deren Behandlung dem Genie freiern Spielraum läſst, weil sie ihrer Natur nach mehr Kunst und Schönheit der Darstellung erlauben wie zB. die Kirchengeschichte, oder deren Stoff durch Eingehen auf die individuellen Landesverhältnisse sich verschiedenartig gestaltet oder das Leben und Wirken selbst unmittelbar betrifft, als Pastoral, Homiletik, Katechetik usw., dürfte die Landessprache wenigstens ebenso berechtigt sein wie das Latein. Ganz gewiſs aber muſs neben der hohen, streng wissenschaftlichen Schriftstellerei zugleich jener Zweig kirchlicher Literatur blühen, welcher auch dem Laien in der Theologie es ermöglicht, sich in unserer an Angriffen auf Glauben und Kirche reichen Zeit eine unentbehrliche gründlichere religiöse Bildung zu erwerben. Die große Zahl und Verbreitung dergleichen populärwissenschaftlicher Handbücher und Controversschriften ist ein Zeichen kräftig pulsierenden religiösen Lebens in Deutschland.

Nur das eine strebt die Kirche, wo es der äußern Verhältnisse halber möglich ist, immerdar an, daß der eigentlich höhere theologische Unterricht ihrer Schulen und eine entsprechende gelehrte Literatur allenthalben nach Sprache und Charakter einheitlich zusammenschließe. Um diesen Grundstock mag sich dann wie Astwerk und Gezweig eine nach den Nationalitäten und Ländern unterschiedene Literatur in reicher Gliederung und Abstufung gruppieren. Es ist der Charakter der heiligen Kirche, Lebenseinheit und Lebensfülle, beide in vollendetem Maße, zu besitzen.

III. Würdigung der gegen das Latein erhobenen Einwürfe.

Im eben erklärten Sinne also verstehen wir die Beibehaltung der altehrwürdigen Sprache der christlichen Vorzeit in der Theologie; und wir haben die Gründe zu entwickeln gesucht, welche dafür geltend gemacht werden können. Wahrheit und Gerechtigkeit verlangen, daß wir noch kurz auf die wichtigsten Gegengründe eingehen. Es gibt sich dabei zugleich Gelegenheit, unsere Stellungnahme noch klarer zu beleuchten.

Die Einwendungen — soweit sie motiviert waren — führen sich auf etwa drei Classen zurück. Die erste Reihe gipfelt in dem Satze, daß denn doch beim Stande der modernen Bildung das Latein dem wissenschaftlichen Fortschritt im Wege stehe. Denn es sei in seiner „Starrheit“ ein „Hemmschuh für den Gedanken“; „es erfordere, außer bei einem Latinisten von Fache, einen unverantwortlichen Aufwand von Zeit für die formelle Bearbeitung. Die Folge davon sei, daß die lateinisch geschriebenen Werke der Form nach ungenießbar, stellenweise sogar unverständlich sind“. Dagegen haben „unsere größten deutschen Theologen deutsch geschrieben und hätten gerade ihre tiefsten Gedanken und feinsten Bemerkungen in einer fremden Sprache weder so adäquat ausdrücken können, noch wären sie von dem lesenden Publicum so genau und vollständig verstanden worden, wie es nun der Fall ist“ [1]). Ferner: „Die Muttersprache hat stets tausend Schritt voraus“; „die nationale, lebendige Ausdrucksweise schmeichelt mehr als die abgetödtete Sprache der Scholastik“. Auch „waltet die Phantasie am genialsten, wo sie kein anderes Strombett sich suchen muss, als dasjenige, worin sie seit der Kindheit sich ergossen hat“ [2]). Endlich wird der wissenschaftliche Stillstand im siebenzehnten Jahrhundert dem Latein, das man damals noch an den Universitäten sprach, auf die Schuldrechnung geschrieben [3]).

Gegenüber dem letzten Vorwurf genügt der Hinweis auf die zweimalige Blüteperiode der lateinischen Scholastik und auf den nicht unerheblichen Einfluss, den auch in neuester Zeit lateinisch geschriebene Werke auf das Wiederaufleben einer echt kirchlichen Theo-

[1]) Langen im Theol. Literaturbl. 1867, 773. [2]) Vgl. Katholik 1859 II 846 ff. [3]) Döllinger in der Rectorsrede vom 22. Dez. 1866: „Die Universitäten sonst und jetzt“, jedoch im Gegensatz zu einer frühern Rede „Ueber Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie“.



logie geübt haben. Für den Verfall der deutschen Universitäten im Jahrhundert des dreißigjährigen Krieges braucht man nicht lange nach andern und tiefer liegenden Ursachen zu suchen. Daß die Phantasie in der Muttersprache freiern Spielraum habe, geben wir gerne zu, aber die Theologie besteht auch nicht aus Phantasien oder geistreichen Einfällen; überhaupt kommt es ihr als strenger Wissenschaft nicht darauf an, durch lebendige Ausdrucksweise zu schmeicheln. Ihre Aufgabe ist es, klar und scharf die Begriffe zu scheiden und ihre Beweise so überzeugend und zwingend als möglich zu führen. Dazu eignet sich aber die abgetödtete Sprache der Scholastik vortrefflich. Und es ist nicht wahr, daß es einen theologischen Gedanken gibt, der sich nicht lateinisch wiedergeben ließe. „Was klar und richtig gedacht ist", sagt in ganz allgemeinem Sinne Nägelsbach, „läßt sich auch lateinisch sagen. Vornehme Redensarten sehen freilich lateinisch übersetzt oft nicht mehr vornehm aus. Aber dafür kann das Latein nichts, welches die Möglichkeit, die es wie jede Sprache bietet, Gedanken-Armuth hinter schöne Diction zu verstecken, reichlich dadurch gutmacht, daß es die vornehmen Geister nöthigt, ihren Gedanken den Flitterputz auszuziehen und dieselben in ihrer Nacktheit darzustellen" [1]). Wir Deutschen haben, ehrlich gestanden, weniger Ursache als irgend eine Nation, uns der Verständlichkeit unserer philosophischen und auch mancher theologischer Werke zu rühmen, und der Grund ist — der freiere Spielraum der Phantasie bei unsern großen Denkern. Allerdings kostet es einige Mühe, bevor man sich lateinisch so frei wie in der Muttersprache bewegt. Aber, wie K. Zell richtig bemerkt, „Bequemlichkeit ist nicht die Norm auf einem Gebiete der menschlichen Thätigkeit; nur Arbeit sichert den wahren Fortschritt" (aaO. 340). Die Schwierigkeit trifft überhaupt nur dann zu, wenn es an der lebendigen Uebung selbst mangelt. Wo die Gewohnheit eines lateinischen Lehrvortrags nicht herrscht, wird allerdings ein Professor sich schwerlich dazu verstehen, seinen Stoff lateinisch bearbeitet herauszugeben. Er käme ja auch unter Umständen in die Gefahr, von seinen eigenen Schülern nicht gelesen zu werden. Denn das Latina non leguntur bildet sich in derlei Fällen nur zu leicht zum Grundsatze aus. Wo aber Lehrvortrag, Disputationen und der beständige Verkehr mit den alten Quellen zusammenwirken, wird das Latein selbst zur andern Muttersprache. Und so sollte es sein, da

[1]) Latein. Stilistik 10.

dasselbe doch einmal den Priester in seinem heiligen Berufe fortwährend begleiten wird, ihm also wie eine Muttersprache vertraut sein soll. Ein Schandfleck an seiner Bildung wird es keinesfalls sein, wenn er eine Sprache mehr spricht und schreibt als ein protestantischer Prediger vonnöthen hat.

Aber das barbarische Theologen-Latein! — Nun, darauf könnten wir zunächst mit dem hl. Augustin die Beruhigung geben: „Laßt uns vor der Ruthe des Schulmeisters nicht bange sein, wofern wir nur in den Besitz gründlicher und sicherer Wahrheit gelangen"[1]; oder mit einem hl. Gregor dem Großen antworten: „Ich halte es durchaus für unwürdig, die Worte der göttlichen Offenbarung unter die Regeln des Donat zu zwängen"[2]. Sagt doch Cicero selbst, daß es knabenhaft wäre, philosophische Gegenstände in gezierter Rede bringen zu wollen; hier offenbare sich der wahre Meister in der Kunst einer klaren und durchsichtigen Sprache[3]. Die Sprache Ciceros ist übrigens an Begriffen und Worten zu arm und seine Darstellung, die darin mehr Plato ähnlich ist, auch in seinen philosophischen Schriften noch zu bilderreich, zu rhetorisch gefärbt und zu periodisch gestaltet, als daß sie unserer Philosophie und Theologie allweg genügen könnte. Als oberstes Gesetz für die wissenschaftliche Form gilt, sich unbedingt und völlig dem Gedanken unterzuordnen und in keiner Weise um ihrer selbst willen zu glänzen, wie derselbe vorhin gehörte hl. Augustinus lehrt: „Der Gedanke verdiene in demselben Maße vor dem Ausdrucke den Vorzug als der Geist dem Körper voranstehe; daher solle man lieber wahre als schöngesetzte Vorträge anhören, wie man es vorziehen müsse, weise statt wohlgestaltete Freunde zu haben"[4].

Die Ansprüche mithin, welche man billiger Weise an das wissenschaftliche Latein stellen kann, sind die, daß die Diction bezüglich der Grammatik, des Lexikons, der Synonymik und einer

[1]) Non timeamus ferulas grammaticorum, dum tamen ad veritatem solidam et certiorem perveniamus (Tract. in Joan. II 14). [2]) Indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati (Ad Leandr. Ep. Hispal. in praef. morali ad fin.; cf. Decret. Grat. p. I dist. 38 c. 13). [3]) Istiusmodi res (philosophicas) dicere ornate velle puerile est; plane autem et perspicue expedire posse docti et intellegentis viri (De fin. III 5, 19). [4]) Utile est nosse ita esse proponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corpori. Ex quo fit, ut ita malle debeant veriores quam disertiores audire sermones, sicut malle debent prudentiores quam formosiores habere amicos (De catech. rud. 9; cf. Decr. Grat. p. I dist. 38 c. 12).



nicht übertriebenen Stilistik richtig und rein gehalten sei, soweit dies natürlich die unbedingt zu verwendende Technik des Mittelalters zuläßt; daß also nicht durch unnöthige Barbarismen und Solöcismen und jenes willkürliche Sichhinwegsetzen über die Sprachregeln das wieder zerstört werde, was der Gymnasialunterricht mit vieler Mühe gebaut hat[1]). Soviel Sorgfalt darf auch die Würde des Gegenstandes beanspruchen, der, wenn irgend etwas, in edle, dem Stande allgemeiner Bildung entsprechende Form gekleidet erscheinen und keinen auch nur halbberechtigten Grund zum Tadel bieten sollte. Diese Rücksicht auf den Geschmack unserer Zeit darf man vom lateinisch schreibenden Theologen erwarten, und wir brauchen darum die Wiedererneuerung der mittelalterlichen grammatischen und stilistischen Regellosigkeiten nicht zu fürchten.

Jene alten Meister der Schule wußten es nicht besser und wollen auch nicht in linguistischer Beziehung als Muster gelten; obschon die Sprache eines heil. Thomas im Vergleich zu den übrigen Scholastikern selbst von Protestanten als „durchsichtig und bestimmt und in gewissem Sinne elegant" bezeichnet wird[2]). Die spätere Zeit hat allerdings viel hierin gefehlt, und kirchlich gesinnte Männer haben oft darüber Klage erhoben, daß dadurch die kirchliche Wissenschaft selbst in Verruf gebracht werde[3]). Dagegen suchte die Scholastik der zweiten Blüteperiode die Errungenschaften der Humanisten sich angelegentlich zunutze zu machen. Sie hat nicht nur die Theologie mit neuen Disciplinen bereichert, sondern auch in allen Formen der Darstellung classische Muster geschaffen. Fonsecas Uebertragung der Metaphysik des Aristoteles ist von ausgezeichneter Latinität. Die Werke eines Melchior Canus, Canisius, Petavius, Toletus und Maldonat, Bellarmin und Lessius empfehlen sich durch reines Latein und eine natürliche Leichtigkeit des Stils, die für jeden Gedanken sicher und zwanglos den rechten Ausdruck findet.

---

[1]) Vgl. P. Pachtler, Stimmen aus M. L. 1880 I 422 f. [2]) Friedr. Nitzsch in der Realencyklop. f. protest. Theolog. Art. „Scholastik". Vgl. K. v. Raumer, Gesch. d. Pädag. S. 647. Durchaus objectiv urtheilt über die Latinität des Mittelalters Friedr. Paulsen aaO. S. 22 ff. (Der ganze Abschnitt ist ausgehoben im „Katholik" 1889 I 59 ff.) [3]) So schon Gerson, später Geiler v. Kaisersberg, Abt Trithemius u. a.; überhaupt hielt sich der gemäßigte Realismus auch in dieser Beziehung am meisten frei und war er es, der in seinen letzten Vertretern den Geist der alten Scholastik mit der neuen Richtung des Humanismus harmonisch vereinigte. S. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I 54 ff.

Ebenso mustergiltig durch die Stilisierung ist das Tridentinische Concil und vorzüglich der römische Katechismus[1]). Derselbe Vorzug guten Lateins eignet den zahlreichen neuern Provincialsynoden und den hervorragendsten modernen Lehrbüchern wie Franzelin, Palmieri u. a.

Aber sagt man ferner, es ist eine „patriotische Pflicht", den einheimischen Idiomen, „in denen nun einmal der Geist philosophiert und theologisiert", ein „wissenschaftliches Gepräge" zu verleihen. „Ja es kann als ein Unrecht erscheinen, daß die nationalen Sprachen, die deutsche vor allen, die so philosophisch ist, so tief metaphysischen Gehalt hat, nicht zu einer wissenschaftlichen Entwickelung gelangen sollte, in welcher ihr Reichthum sich entfaltete." Und wenn auch „ein gewisser Vortheil in den fremden Zeichen" liegt, so bleibt doch immer eine Kluft zwischen nationaler und allgemeiner Bildung bestehen"; wie denn auch das Mittelalter hindurch die lateinische Sprache eine „Fremdherrschaft" und der nationalen Entwickelung hinderlich gewesen sein soll[2]).

Die Wahrheit dem gegenüber ist, daß die Sprachen der europäischen Völker nach der Völkerwanderung unfähig waren, Trägerinnen der alten Cultur zu sein und erst unter der Pflege der lateinischen Kirchen- und Klosterschulen heranwuchsen und aus dem Latein die Bildungselemente der vergangenen heidnischen und christlichen Welt in sich aufsogen. Eine Kluft zwischen nationaler und allgemeiner höherer Bildung hat niemals bestanden; und obschon heute die Landessprachen längst eine selbständige und herrschende Stellung neben ihrer ehrwürdigen Pflegemutter eingenommen haben, ist das Verhältnis kein fremdes geworden, da diese ihr immer noch, und mit Recht, einen guten Theil der edelsten Aufgabe, die Heranziehung der Jugend überlassen. Die Gründe aber, weshalb ihr vorzugsweise die theologischen Wissenschaften verbleiben sollen, brauchen wir nicht zu wiederholen. Auch vom „metaphysischen Gehalt" des Lateins haben wir genug gesagt. Wir wünschen ebenfalls, daß auch der „metaphysische Gehalt" des Deutschen zur reichsten Entfaltung komme. Die Vormundschaft des Lateins kann dabei nur heilsam sein. Sie ist die Vormundschaft der Kirche, zu der diese göttliches Recht besitzt. Von einem „Recht" der Sprachen als solcher kann

[1]) Verfaßt, wie die gleichfalls in reinem, schönen Stile geschriebenen Acta der Kirche von Mailand, im Auftrage und unter den Augen des heil. Karl Borromäus. [2]) Vgl. Katholik 1859 II 847—49.



übrigens keine Rede sein; dies wäre das Recht des Volkes, welches zwischen zwei Gütern frei wählen kann und seiner Würde nichts vergibt, wenn es höherer Interessen halber die Behandlung der theologischen, ja aller Wissenschaften einer allgemeinen Einheitssprache abträte. Will man das aber als „Fremdherrschaft" bezeichnen, dann ist auch das Latein in unserer Liturgie, ja die kirchliche Hierarchie selbst, welche ihr Oberhaupt außerhalb der deutschen Marken hat, eine Fremdherrschaft.

Aber, entgegnet man schließlich, und das ist zweifelsohne der Haupteinwand, die Wissenschaften sind nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Volkes willen da; wir lernen nicht für die Schule sondern für das Leben. Man gibt gerne zu, daß in der althergebrachten Sprache und nach der strammen, wenn auch scheinbar steifen Form der Scholastik ein Schatz sehr gründlicher und klar geordneter Kenntnisse überliefert wird und zugleich das wissenschaftliche Bewusstsein zu hoher Vollendung entwickelt und mit der katholischen Vergangenheit in die innigste Verbindung gesetzt wird — aber etwas ganz anderes ist es, nun die „Resultate jener Arbeiten in deutscher Sprache richtig, klar, im Geiste unserer Bildung und Sprache wiederzugeben". Und doch besteht darin die Aufgabe unseres Lebens und Wirkens, nirgends aber mehr als in unserm confessionell gemischten Vaterland, wo die katholische Wissenschaft Schritt um Schritt, im harten Kampfe „das Terrain wiedergewinnen musste" [1]). Sollen wir nicht unsern Gegnern nicht blos auf allen Gebieten gründlichen Wissens, sondern auch durch die Kunst der Darstellung gewachsen sein? Was aber fruchtet es dann, die theologischen Fächer wieder in die lateinischen Formen abzuschließen und uns inmitten des übrigen geistigen normalen Lebens zu isolieren. Dürfen wir heute ein Verfahren wiederholen, das schon beim Beginn der neuen Zeit sich als nutzlos erwiesen hat, wo „wie aus festen Burgen die scholastischen Schulen mit ihrem groben Geschütz, mit ihrer lateinischen Terminologie nach den Empörern schossen, aber die Empörer waren nicht davon berührt. Sie überwanden die Scholastik nicht, sie verließen sie. Eine andere Kriegsführung hatte begonnen . . man suchte die große Menge zu gewinnen, indem man die Sprache der Menge sprach" [2]).

Es ist in der That nicht zu leugnen, daß die heutige katholische Wissenschaft außerordentlich umfassende und ernste Aufgaben

---

[1]) Vgl. Hettinger, Aus Welt u. Kirche 87. [2]) Katholik 1859 II 856.

zu lösen und mit vielen und gefährlichen Feinden sich abzufinden hat. Wir müssen diesen in ihren eigenen Waffen überlegen sein und nicht in unsern Burgen, sondern im offenen Felde entgegentreten. Gewiss haben auch die Kirchenfürsten der obenerwähnten Synoden gerade mit Bezug auf die großen Gefahren und Bedürfnisse unserer Gegenwart so angelegentlich ihr Augenmerk auf die Regelung der theologischen Studien gerichtet. Die eindringliche Mahnung, auf welche schon mehrmals hingewiesen wurde, die Uebung und Pflege der Muttersprache nicht zu vernachlässigen, beweist, daß sie Priester heranzubilden wünschen, welche in jeder Hinsicht auf der Höhe der Zeit stehen.

Wenn sie aber dennoch, und zwar auch in confessionell gemischten Ländern, wie in England und Amerika, wo der Protestantismus weit überwiegt, so entschieden das Latein als theologische Unterrichtssprache aufrecht erhalten oder wieder eingeführt wissen wollen, so kann dies nur aus der allgemeinen Ueberzeugung vom Werte und der Wichtigkeit der alten kirchlichen Tradition hervorgegangen sein. Die Waffen auch zur Wiederlegung der neueren Irrthümer sollen in den Rüstkammern der alten Meister der Schule geschmiedet werden[1]). Unsere Kraft gegen alle Gegner besteht in unserer Einheit, im innigen Zusammenschluss der Vertreter katholischer Wissenschaft über die ganze Welt. Das gemeinsame Verständnis der lateinischen Sprache ermöglichte es einst, daß Bellarmin in Rom, Maldonat in Paris die Controversen Deutschlands so erfolgreich wie Canisius u. a. in Deutschland behandelten.

So ganz haben wir heute noch nicht die alte Tradition verlassen, daß man nicht noch manche Werke, auch profanen Inhalts, falls sie monumentale Bedeutung haben, lateinisch bearbeitete; gründliche lateinische Werke, welche die Wissenschaft der Theologie wahrhaft fördern, sei es nun Dogmatik oder Moral oder Exegese und selbst Kirchengeschichte und Apologetik, werden auch heute noch selbst bei Protestanten Berücksichtigung finden. Sollte aber für diesen und jenen Zweck das Deutsche vorzuziehen sein, und der Fall wird ja oft eintreten, so wird es für den katholischen Gelehrten kein Nachtheil sein, in beiden Sprachen gleich gerüstet und kampfbereit zu sein. Die erhöhte Aufgabe unserer heutigen kirchlichen Wissenschaft besteht darin, daß wir mit der einen Hand am eigenen Tempel bauen, mit der andern die Feinde abwehren. Ist

[1]) Vgl. die Encyklika *Aeterni Patris* v. 4. Aug. 1879.

bei dem einen, dem ersten und wichtigsten Werke die lateinische Sprache unser Werkzeug, so mag bei dem andern das Wort der eigenen Muttersprache uns zum Schwerte dienen.

Wir haben in den vorliegenden Blättern den Nachweis für die Nothwendigkeit des Lateins auf die Theologie allein beschränkt. Leicht begreiflich, denn in ihr handelt es sich wesentlich um ein kirchliches Interesse. Allein zum Schluss drängt sich doch die Frage auf: Was nun mit der Philosophie, die bei den Alten mit der Theologie in so inniger Berührung stand und auch heute für sie nicht zu entbehren ist? Darauf läst sich nur mit einer Unterscheidung antworten. Da, wo die Philosophie ausschließlich oder vorzüglich als Vorbereitung und Grundlage der Theologie zu dienen bestimmt ist, mit andern Worten, wo es sich in erster Linie um die Heranbildung des zukünftigen Priesters handelt, da sprechen alle Gründe, weshalb die Theologie lateinisch behandelt werden soll, ebenso dringend für Beibehaltung derselben Sprache in den philosophischen Vorlesungen. Ja die oben erwähnten Synoden betonen den Gebrauch des Lateins besonders scharf für diese letztern, um gleich beim ersten Beginn der höheren Studien jene Halbheit und Sprachmengerei, die zu nichts gut sein kann, aus der Praxis fern zu halten. Unter solchen Umständen wird jeder gern die Bemerkung unterschreiben, welche Dr. Fr. Egger seiner Propaedeutica Philosophica-theologica [2] (Brixinae 1882, p. IV) vorausschickt: Lingua latina huiusmodi opus conscribendum esse, ne momentum quidem anceps haesi; cum nemo ignoret, hanc veluti clavem esse, per quam scientiarum in Ecclesia reconditarum thesauri aperiantur ac reserantur.

Steht dagegen die philosophische Schule nicht unmittelbar und zunächst im Verhältnis einer Propädeutik zur Theologie, soll sie vielmehr auch Jüngern anderer Wissenschaften eine allgemeine Geistestechnik und eine Vorbereitung zu ihren Fachstudien vermitteln, so würden zwar auch dann noch manche der entwickelten Vortheile einer lateinischen Behandlung bestehen bleiben, aber eine strenge Forderung könnte ebenso gewiss nicht mehr erhoben werden. Aus Rücksicht auf die jeweiligen Verhältnisse und auf die Bedürfnisse des Auditoriums mag da die Landessprache selbst den Vorzug verdienen.

Die Kategorie der Quantität[1]).

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

Zweiter Artikel.

III. Die quantitas successiva.

(Die Größe im Nacheinander.)

23. Die Vielheit von Einzeldingen, welche im zuerst[2]) erklärten Sinne unter die Frage πόσον oder unter die Kategorie der Quantität fällt, kann eine gleichzeitige und auch eine aufeinanderfolgende sein. Denn ich kann ebenso gut fragen: „Wie viele Glieder zählt zur Stunde diese oder jene Familie?" oder: „Wie viele Generationen hat diese Familie seit Adam oder seit einem anderen Zeitpunkte bis auf den gegenwärtigen Stammhalter aufzuweisen?" Da haben wir in einem gewissen ganz wahren Sinne eine quantitas successiva, die sich jedoch von der entsprechenden quantitas simultanea et discreta nur ganz äußerlich unterscheidet. Aus diesem Grunde brauchen wir über dieselbe kein weiteres Wort mehr zu verlieren. Aber es gibt noch eine andere Art quantitas successiva, welche mit der quantitas simultanea ac continua in Vergleich gebracht werden muß, weil sie gleich dieser eine gewisse Stetigkeit aufweist. Unter dieser quantitas successiva ac continua verstehen wir das, was man allgemein unter dem Begriff der Dauer zusammenfaßt. Die Analogie zwischen Dauer und gleichzeitiger Ausdehnung springt in die Augen. Wie man bei den ge-

---

[1]) Vgl. S. 506 ff. [2]) Vgl. n. 2 ff.

schaffenen Dingen und namentlich bei körperlichen Wesen unter einem Gesichtspunkte die Frage stellt: „Wie groß, wie ausgedehnt", oder wenn man nur auf eine Dimension Rücksicht nehmen will: „Wie lang ist es"; so frägt man unter einem analogen Gesichtspunkte ganz in derselben Weise: „Wie alt ist das Ding oder wie lange dauert es bis zur Stunde?"

24. In Hinsicht auf dieses Seinsmoment, welches der Frage: „Von welcher Dauer oder wie lange" entspricht, behaupten wir vor allem: Dasselbe ist mit dem Seinsmomente, welches zur Frage: „Wann" (πότε, quando) gehört, nicht zu verwechseln und muß ferner der allgemeineren Frage: „Wie groß" (πόσον, quantum) oder der Kategorie der Quantität zugewiesen werden. Der Beweis für die erste Behauptung, daß nämlich das „Wie lang" oder die Dauer mit dem „Wann" oder der Zeitbestimmung nicht verwechselt werden dürfe, ist ganz analog mit dem Beweise, durch welchen wir oben (n. 20) gezeigt haben, daß Ort und Ausdehnung oder das „Wo" und das „Wie groß" wohl zu unterscheiden sind. In der That will zB. die Frage: „Wann hat Abraham gelebt?" die Zeitperiode ermitteln, in die das Leben des Patriarchen hineinfällt; die von jener ganz verschiedene Frage: „Wie lange dauerte das Leben Abrahams?" soll hingegen untersuchen, wie viele Jahre das Leben desselben in einer beliebigen Periode ausfüllt.

25. Die zweite oben aufgestellte Behauptung: Die Dauer oder das „Wie lange" gehört zur Kategorie der Quantität, scheint sich aus der früheren durch Ausschließung von selbst zu ergeben. Denn wenn die Dauer nicht unter die Kategorie der Zeit oder unter die Frage „Wann" (πότε, quando) fällt, unter welcher Kategorie soll sie untergebracht werden, wenn nicht unter der Quantität oder unter der Frage „Wie groß" (πόσον, quantum)? Es findet auch in Wirklichkeit, wenigstens dort, wo die Dauer und das theilbare Nacheinander der Dauer am offensten zu Tage tritt, nämlich bei der Zeit[1]) oder bei der stetigen Bewegung, die Frage „Wie groß" oder wenn man will „Wie ausgedehnt" (πόσον, quantum) ganz passend, ja wir können sagen, im Grunde ebenso passend Anwendung, wie bei dem theilbaren Nebeneinander oder bei der gleichzeitigen stetigen Ausdehnung. Suchen wir die Sache an einer bestimmten örtlichen Bewegung zB. am Fluge eines Vogels anschaulicher zu machen.

[1]) Wir nehmen hier Zeit der obigen Unterscheidung gemäß im Sinne von Zeitdauer und nicht im Sinne von Zeitperiode oder Zeitbestimmung.

Wie ich ganz passend und richtig frage: „Wie groß“ oder wie ausgedehnt ist die räumliche Länge des Fluges, den der Vogel, ohne der Anstrengung zu erliegen, in einem Zuge machen kann“; so kann ich nicht minder passend auch die Frage stellen: „Wie groß oder wie ausgedehnt ist die Zeitdauer, in der sich der Vogel ununterbrochen frei in der Luft erhalten oder mit einer bestimmten Schnelligkeit im Fluge fortbewegen kann“. Denn Raum und Zeit stehen zu einander in einem innigen Verhältnisse, das sich durch Maß und Zahl auf das genaueste bestimmen läßt. Je größer der Raum ist, der durchlaufen werden soll, desto größer ist auch, bei gleicher Schnelligkeit die Zeit, die hiezu erfordert wird; und ist hier wieder die Schnelligkeit eine verdoppelte, so wird auch die Zeit um die Hälfte kleiner oder der Raum um die Hälfte größer sein. Wir fragen: Ist nicht nach der allgemeinen Auffassung, welche im Sprachgebrauche sich kundgibt, die strenge oder mathematische Meßbarkeit das charakteristische Merkmal der Quantität? Wir sind also gezwungen, der stetig-gleichzeitigen Quantität oder Ausdehnung eine stetig-successive an die Seite zu stellen und zugleich vorläufig zuzugeben, daß sich diese letztere wenigstens in der Zeit und nicht minder auch in der körperlichen Bewegung vorfindet.

26. Dies letztere scheinen mehrere Gelehrte und unter ihnen auch Suarez[1]) in Abrede zu stellen. Denn von der Bewegung und ihrer Beziehung zur Quantität handelnd will Suarez höchstens zugestehen, daß die Bewegung an körperlichen Dingen per accidens quanta, dh. mit Rücksicht auf das Subject so und so groß oder ausgedehnt genannt werden kann; der Bewegung unkörperlicher Dinge scheint er entweder absolut oder doch einfachhin gesprochen jede Quantität abzusprechen. Allein was soll denn mit dem beschränkenden Beisatze per accidens gemeint sein? Wir stellen diese Frage mit Recht, weil wir es hier mit einem an sich sehr unbestimmten und oft in der verschiedensten Bedeutung gebrauchten Ausdrucke zu thun haben. Soll damit blos gesagt sein: Die örtliche Bewegung ist nicht etwas für sich bestehendes, d. i. sie ist keine Substanz sondern nur ein Accidens oder ein gewisser Modus der Substanz; infolge dessen muß, ganz genau gesprochen, die Bewegung mit allen ihren Eigenschaften und somit auch die successive Ausdehnung oder Dauer der Bewegung schließlich von der Substanz oder noch genauer von dem Einzeldinge (suppositum) aus-

[1]) Disputat. metaphys. disp. 40 sect. 8 n. 13.

gesagt werden; so ist gegen diese Lehre gewiß nichts einzuwenden. Dies ist aber auch sicher nicht der Sinn, welchen Suarez hier dem Ausdrucke per accidens beilegen wollte. Hier soll vielmehr die Frage untersucht werden: Giebt es wie im Nebeneinander so auch im Nacheinander, welches nebst der Zeit in der Bewegung am offensten hervortritt, eigentlich ein Mehr und ein Weniger oder Größe und Ausdehnung? Auch die nähere Frage: Erweist sich die successive Größe oder Ausdehnung zunächst als eine ausschließliche Eigenschaft der Bewegung oder kann sich dieselbe auch formell und unmittelbar im substantiellen Sein selber finden, ziehen wir hier noch nicht in Betracht. Die so präcisierte Frage ist es, welche Suarez nicht einfachhin bejahen sondern durch den genannten Beisatz in bedeutsamer Weise beschränken will. Erklären wir die Sache genauer.

27. Die Lehre des Suarez über den gegenwärtigen Punkt ist folgende. Man kann an der räumlichen Bewegung ausschließlich mit Rücksicht auf die Theilbarkeit des Subjectes oder was das gleiche ist, mit Rücksicht auf das räumliche Nebeneinander, das man gleichzeitige Ausdehnung nennen kann, eine gewisse Theilbarkeit — und weil er Theilbarkeit mit Ausdehnung oder Quantität für gleichwertig hält — auch eine gewisse Quantität oder Ausdehnung entdecken. Mithin soll der Satz: Die Bewegung ist nur quanta per accidens, besagen: sie ist nur theilbar oder meßbar in Rücksicht auf ihren Träger oder auf ihr Subject. Daß wir hiermit den Sinn der Lehre richtig wiedergegeben haben, zeigt ein Blick auf die Beweisführung sowie der Umstand, daß zwischen der Bewegung körperlicher und geistiger Dinge so ängstlich unterschieden wird. Allein diese Lehre ist nach unserer Ueberzeugung in ihrer ausschließlichen Fassung offenbar unrichtig. Denn die Bewegung eines theilbaren Subjectes, zB. eines Ziegels, der vom Dache fällt, zeigt offenbar eine zweifache Theilbarkeit und Meßbarkeit oder ein zweifaches „Mehr und Weniger" und mithin eine zweifache Größe oder Ausdehnung. Erstlich nämlich kann ich mir — und das ist die von Suarez einzig zugegebene Quantität an der Bewegung — den Ziegel, weil er theilbar ist, in vier Theile zerlegt denken. Weil nun im Falle offenbar der ganze Ziegel in Bewegung ist, so theile ich mit dem Ziegel offenbar auch seine Bewegung und somit kommt die einfache Bewegung im oben erklärten Sinne einer vierfachen Bewegung gleich. Es ist leicht einzusehen, daß eine derartige Quantität der Bewegung, wenn man sie so nennen darf, auf die Be-

wegung geistiger Substanzen formell nicht angewendet werden kann. Allein man darf nicht übersehen, daß wir den Fall des Ziegels auch noch unter einer anderen Rücksicht, nämlich nach der Zeit, wo er im Fall begriffen ist, oder nach der Größe des Raumes, den er durchläuft, messen oder theilen können. So unterscheiden wir zB. im Falle den Fall der ersten, der zweiten und der dritten Zeitsecunde; oder den Fall bis zum Gesimse des obersten, des mittleren und des untersten Stockwerkes. Da kommt es nun nicht mehr darauf an, ob der Träger der Bewegung in sich theilbar ist oder nicht. Die beschriebene Theilbarkeit der Bewegung findet sich in der Verrückung eines untheilbaren Atoms oder in der Ortsveränderung eines Engels ebenso gut, wie beim Falle des Dachziegels. Da theile ich auch wahrhaft die Bewegung selbst und nicht wie im früheren Falle zunächst blos den Träger derselben. Infolge dessen afficiert das beschriebene „Mehr und Weniger" oder „Größer und Kleiner" ganz eigentlich und unmittelbar die Bewegung selbst, und erst mittelbar und an zweiter Stelle den substantiellen Träger derselben[1]). Es ist also offenbar, daß die räumliche Bewegung nicht blos per accidens sondern per se quanta d. h. formell und in sich „so und so groß oder ausgedehnt" zu nennen ist. Wer dies leugnen wollte, der müßte den Begriff der Quantität, Ausdehnung oder Größe entweder vollkommen verkehren oder doch wenigstens ganz willkürlich auf das gleichzeitige Nebeneinander beschränken.

28. Ebenso scheint es klar zu sein, daß geistige Wesen, zB. die Engel sich in der Weise bewegen können, daß ihre Bewegung den stetigen Raum in stetigem Laufe durcheilt und dabei zugleich eine stetig meßbare Zeit in Anspruch nimmt, und daß diese Bewegung ein stetiges Nacheinander aufweist. Darum stellen wir

---

[1]) Wollten wir in Hinsicht auf das Nacheinander neben der Bewegung auch den substantiellen Träger derselben oder sogar diesen an erster Stelle innerlich theilbar denken: dann müßten wir natürlich an der Substanz neben der gleichzeitigen Ausdehnung auch eine successive Ausdehnung oder eine innerlich fließende Dauer annehmen. So würden in gewissem Sinne die Dauer der Bewegung und die Dauer der Substanz miteinander parallel laufen. Doch über diesen Punkt bald mehr. — Wenn wir auch an der Bewegung geistiger Substanzen eine successive Quantität oder Ausdehnung zu finden glauben, so sprechen wir unter der nicht blos möglichen sondern naturgemäßen Voraussetzung, daß der reine Geist stetig, d. h. ohne die Mitte zu überspringen, und zugleich zeitlich, d. h. nicht in einem untheilbaren Augenblicke von Ort zu Ort sich begibt. Das Nähere über die Sache gehört nicht hieher.

folgende Behauptung auf: Wie man nach der oben vertretenen Anschauung bei der räumlichen Ausdehnung, solange man dieselbe rein in sich und ganz abstract auffaßt, zwischen körperlichen und geistigen Dingen keine wesentliche Verschiedenheit vorfindet; so gibt es auch an der örtlichen Bewegung, sowie an der successiven Ausdehnung derselben zwischen körperlichen und geistigen Wesen keinen bedeutsamen Unterschied. Ferner besteht nach unserer Ueberzeugung zwischen der gleichzeitigen und successiven Größe oder zwischen dem „Mehr und Weniger“ im Nebeneinander und im Nacheinander ein weit auffallenderer Unterschied als zwischen der Linie, der Fläche und dem festen Körper, da die beiden ersteren nur Theilmomente des letzten sind. Wenn man also keinen Anstand nimmt, in Linie, Fläche und Körper drei wohlunterschiedene Arten der Quantität anzuerkennen, warum soll man von der successiven Größe anders urtheilen? Wir stellen also der gleichzeitigen Größe, welche Linie, Fläche und Körper umfaßt, die successive Größe als eine selbständige Art der Quantität an die Seite.

29. Bevor wir in unserer Untersuchung auf einen neuen Punkt übergehen, müssen wir eine Zwischenbemerkung einschalten. Was im vorausgehenden zunächst über die örtliche Bewegung gesagt wurde, ist mit der entsprechenden Rücksicht auch auf andere stetige Veränderungen, welche an der geschaffenen Substanz vor sich gehen, auszudehnen. Dergleichen Veränderungen wären zB. das allmählige Erscheinen des Lichtes am Morgen oder die fortschreitende Erwärmung des Wassers oder eines Ofens durch beständig angewendetes Feuer u. dgl. Auch das stetige Wachsen der Pflanzen und anderer Lebewesen kann hieher bezogen werden. Denn an allen diesen Vorgängen ist offenbar ebenso gut wie an der räumlichen Bewegung ein stetiges Nacheinander zu beachten, mit dem das „Mehr oder Weniger“ des erzielten Resultates gleichen Schritt hält. In dieser Behauptung finden wir uns auch in vollem Einklange mit der alten Schule, welche unter dem Begriffe der stetigen Bewegung die verschiedenartigsten Veränderungen zu subsumieren pflegte.

30. Um nun in der Untersuchung methodisch fortzuschreiten, ist vor allem hervorzuheben, daß es auch im Nacheinander neben dem stetigen ein zertheiltes oder sprunghaftes Nacheinander gibt, in dem jedoch die einzelnen Theilmomente, welche das Ganze ausmachen, für sich betrachtet den Charakter des Stetigen aufweisen. Dieses sprunghafte Nacheinander ist in der gleichzeitigen Quantität jener Größe oder Ausdehnung analog, welche aus mehreren ge-

trennten aber an und für sich stetigen Theilmomenten zusammengesetzt ist. Beispiele von einem solchen sprunghaften Nacheinander haben wir unter anderem in dem eigenthümlichen Gehen des Haushuhnes oder in der Bewegung eines Zahnrades, welches in kleinen Absätzen abwechselnd geht und wieder stillesteht. Dabei kann es auch vorkommen, daß die einzelnen Theile eines solchen Nacheinander, obgleich sie der inneren Stetigkeit entbehren, dennoch in gewissem Sinn unmittelbar auf einander folgen, wie wenn zB. im denkenden Geiste der eine Gedanke unmittelbar den anderen ablöst. In solchen Fällen schließt die Frage „Wie groß“ (*πόσον*, quantum) neben dem „Wie lange“ (quamdiu) offenbar auch ein „Wie viel“ (quot momenta vel partes) in sich; d. h. die ganze Dauer ist eine Summe von mehreren kleineren, stetig dauernden Momenten, gerade wie je nach Umständen eine gewisse concrete Größe im Nebeneinander zB. ein zusammengesetzter Balken sich als Summe mehrerer kleiner stetiger Größen oder Holzstücke darstellt. Daraus sieht man, daß die Unterscheidung in quantitas continua und quantitas discreta und die Unterabtheilung der quantitas continua in continuum verum und continuum apparens sive contiguum auch auf das Nacheinander (quantitas successiva) Anwendung findet. Oder warum sollte es nicht geschehen können, daß eine stoßweise vor sich gehende Bewegung, bei der die Unterbrechung eine sehr geringe ist, unserer unvollkommenen Beobachtung gegenüber als stetig erscheint, gleichwie die Körper ihre Porosität für unser schwaches Auge häufig nicht offenbaren? Es ist auch nicht einzusehen, warum die Theilmomente einer blos anscheinend stetig verlaufenden Bewegung mitunter nicht streng unmittelbar aufeinander folgen könnten. Wir leugnen nicht, daß die unmittelbare Berührung von zwei innerlich getrennten Stücken sowohl im Nebeneinander als im Nacheinander für das zergliedernde Denken große Schwierigkeiten bietet. Allein auf der anderen Seite drängt sich uns die Möglichkeit einer unmittelbaren Berührung so entschieden auf, daß man sie nicht leugnen kann. Wir werden sie also auch für den Fall, daß wir sie nicht vollkommen zu erklären vermögen, als Thatsache hinnehmen müssen. Oder sollte man es bezweifeln können, daß im menschlichen Geiste in der Regel ein Gedanke unmittelbar auf den andern folgt? Was endlich die eigentliche Stetigkeit anbelangt, so ist es ebenfalls unsere Ueberzeugung, daß man derselben im Gegensatze zum Getrennten oder scheinbar Stetigen sowohl im Nebeneinander als auch im Nacheinander nicht ganz entrathen kann. Immerhin aber bleibt in gegen-

wärtiger Untersuchung noch die Frage offen: Findet sich das stetige Nacheinander oder die successive Ausdehnung neben den accidentalen Veränderungen, wovon wir eben gesprochen haben, auch im substantiellen Sein selbst und wie weit reicht sie auf diesem Gebiete?

31. Hier stehen wir vor einer dunklen und zugleich höchst bedeutsamen Frage. Um vom Leichteren und Bekannteren zum Dunkleren und Schwereren fortzuschreiten, fassen wir zuerst körperliche und zusammengesetzte Einzelwesen ins Auge; und zwar beginnen wir mit der Betrachtung solcher Dinge, welche nur ein äußeres Aggregat oder höchstens ein moralisches oder künstliches Ganze bilden. Dabei zeigt sich unwidersprechlich, daß es an solchen Dingen ein substantielles Nacheinander gibt oder geben kann. So finden wir an einem beliebigen moralischen Ganzen zB. an dem Magistrat eines Ortes neben dem substantiellen „Wie viel oder wie groß" im Nebeneinander, welches durch die Anzahl der gegenwärtigen Mitglieder repräsentiert ist, in Rücksicht auf die Dauer seines Bestandes auch ein substantielles „Wie viel oder wie groß" im Nacheinander. Denn wenn das Magistrats-Collegium seit hundert oder zweihundert Jahren besteht, so sind gewiß viele Mitglieder ausgetreten und durch neue ersetzt worden. Wer kann hier einerseits in Bezug auf das Nacheinander im bisher erklärten Sinne die Anwendung der Frage „Wie viel oder wie groß" (πόσον, quantum) zurückweisen, oder wer kann andererseits den substantiellen Charakter dieses Nacheinander in Abrede stellen? Allerdings kennzeichnet sich dieses Nacheinander streng genommen nicht als ein stetiges; und aus diesem Grunde haben wir es hier eigentlich mit einem „Wie viel" und nicht mit einem „Wie groß" zu thun. Allein läßt man den Mangel an Stetigkeit, der hier zunächst einen Umstand von untergeordneter Bedeutung bildet, außer Acht oder — was auf das gleiche hinauskommt — gibt man dem, was physisch getrennt ist, den Schein des Stetigen (continuum apparens); so geht der Begriff der successiven Vielheit in den Begriff der successiven Größe oder Ausdehnung über und dann frägt man ganz passend: „Wie lange" besteht dieser Magistrat oder „wie groß" ist die Dauer dieses Collegiums? Dabei ist wohl zu beachten, daß die Vielheit des getrennten Nacheinander und die mehr verschwommene Dauer desselben in einer bestimmten Proportion zu einander stehen. Denn unter gewissen Voraussetzungen kann die eine durch die andere gemessen werden. Oder kann man nicht bei einem Collegium unter gleichen Verhältnissen von der Dauer auf die Zahl der gewesenen

Mitglieder oder aus dieser Zahl auf die Dauer schließen? Diese Betrachtungen sind keineswegs nutzlos; sie sind vielmehr geeignet, auch über das Wesen der Dauer bei einheitlichen Naturwesen, welche als solche im vollsten Sinne des Wortes den Namen Substanz verdienen, eine nähere Aufklärung anzubahnen.

32. Die eigentliche Frage also ist, ob auch in der Substanz oder im Wesen der geschaffenen Naturdinge ein inneres Nacheinander, das den Namen successiver Größe oder Ausdehnung verdient, anerkannt werden müsse. Auf den ersten Blick scheint die Natursubstanz jedes innere Nacheinander auszuschließen. Denn ein Naturding bleibt ja in sich immer vollständig eines und dasselbe. Dem ist aber nicht so. Betrachten wir zB. ein Naturding, einen Baum, an dessen substantieller Einheit und substanziellem Charakter kein besonnener Philosoph zweifelt, von seinem ersten Aufsprossen bis zu seiner vollen Entwickelung, so gewahren wir an ihm ganz klar ein substantielles Nacheinander. Der Baum ist allerdings als Einzelding, oder wenn man will seinem Wesen nach, und wenn man Substanz für gleichbedeutend mit Wesenheit nimmt, auch seiner Substanz nach vollkommen derselbe geblieben. Er ist aber im Verlaufe der Jahre auffallend gewachsen; aus einem kleinen Pflänzchen ist eine mächtige Eiche geworden. Das ganze allmählige Wachsthum ist voll und ganz auf Rechnung von allmählig und anscheinend stetig hinzugekommenen Theilen zu setzen. Nicht genug. Es findet beim Baume auch ein beständiger Stoffwechsel statt, vermöge dessen gewisse substantielle Bestandtheile ausgeschieden und durch andere ersetzt werden. Wir haben also auch bei substantiellen Dingen, soferne wir dieselben naturgemäß in ihrer Einheit und Ganzheit ins Auge fassen, nebst dem offenkundigen substantiellen Nebeneinander auch ein gewisses substantielles Nacheinander. Mit anderen Worten, die Frage: Wie alt ist dieser Baum, oder was das gleiche ist, wie groß ist die Dauer oder die zeitliche Ausdehnung dieses Baumes, deckt sich in gewissem Sinne mit der Frage: Wie oft hat sich an ihm substantieller Stoffwechsel wiederholt oder wie viele substantielle Theile hat er infolge dieses Stoffwechsels in sich aufgenommen und von sich ausgeschieden.

33. Man entgegnet vielleicht: Dieser Stoffwechsel und das Wachsthum ist für das Wesen des Baumes etwas mehr äußerliches, indem wenigstens die innersten Bestandtheile, welche die eigentliche Substanz des Baumes ausmachen, immer vollständig dieselben bleiben. Noch viel klarer ist dies bei der substantiellen Form, welche nach

dem peripatetischen System im Baume als zu seinem Wesen gehörig anzunehmen ist. Das peripatetische System können wir indes hier vollkommen unberücksichtiget lassen. Denn wie man dasselbe auch immer näher erklären und im einzelnen durchführen mag; immerhin muß schließlich auch in diesem Systeme das Wachsthum organischer Wesen nicht durch ausschließliche Erweiterung oder Steigerung jenes accidens, dem wir den Namen Ausdehnung oder Quantität beilegen, sondern durch einen entsprechenden Zuschuß substantieller Theile erklärt werden. Somit ist unsere gegenwärtige Behauptung und Beweisführung von der Frage über das innere Wesen der Körper unabhängig. Was den noch übrigen Theil des Einwurfes betrifft, so dürfte fürs erste die Voraussetzung, daß an manchen Bestandtheilen organischer Naturwesen und zwar gerade an denjenigen, welche das innerste Wesen des Ganzen bilden, durchaus kein Stoffwechsel stattfindet, nicht so leicht zu beweisen sein. Doch wollten wir auch zugeben, Zuwachs und Stoffwechsel treffe nur jene Theile, welche außerhalb des innersten Wesens liegen und nur zum Vollbestande oder zur Integrität des Ganzen gehören; so bliebe der Satz doch unangetastet, daß wir in den Naturdingen oder in den Natursubstanzen als solchen, insoferne sie ein für sich abgeschlossenes substantielles Ganze (suppositum) bilden, in einem durchaus wahren Sinne ein substantielles Nacheinander anzuerkennen gezwungen sind. Mehr aber wollten wir hier vorläufig weder beweisen noch behaupten.

34. Wie steht es aber mit dem Nacheinander in Bezug auf das innerste Wesen oder mit dem inneren und substantiellen Nacheinander bei ganz einfachen oder auch rein geistigen Wesen, wo an einen Stoffwechsel oder dergleichen nicht zu denken ist? Da sind wir nun beim Kernpunkte der gegenwärtigen Frage angelangt. Viele Gelehrte und namentlich auch Suarez[1]) weigern sich mit aller Entschiedenheit, im substantiellen Sein überhaupt und namentlich in den geistigen Substanzen eine innere Succession oder Aufeinanderfolge anzuerkennen. In diesem Sinne lehren sie, die Dauer der reinen Geister müsse als etwas innerlich durchaus untheilbares und vollkommen gleichzeitiges angesehen werden (duratio simultanea sive tota simul nulloque modo successiva); sie gestehen jedoch, daß namentlich Bonaventura[2]) die entgegengesetzte Lehre ver-

---

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. n. 1 2 5; *Schiffini*, Disputationes metaphysicae specialis n. 190 *sqq.* [2]) *Bonaventura*, II dist. VI art. 1. q. 3.

tritt. Wir geben unserer Ansicht über diesen Lehrpunkt in folgendem Satze Ausdruck: Die Dauer bringt 1. bei den geschaffenen Dingen, selbst die rein geistigen Substanzen nicht ausgeschlossen, in deren innerstem Wesen oder in der innersten Substanz eine gewisse Aufeinanderfolge oder successive Ausdehnung mit sich. Diese Ausdehnung ist jedoch 2. nicht mit der räumlichen Ausdehnung physisch theilbarer Körperwesen sondern vielmehr mit der räumlichen Ausdehnung geistiger oder physisch einfacher Substanzen zu vergleichen. Folglich muß 3. die Dauer in den geschaffenen Dingen ihrer Wesenheit gegenüber in gewissem Sinne als etwas Accidentelles angesehen und 4. als solches unter die Kategorie der Quantität subsumiert werden. Suchen wir diesen Satz Punkt für Punkt näher zu erklären und entsprechend zu begründen.

35. Der erste und grundlegende Theil unserer Lehre lautet: Die Dauer bringt bei den geschaffenen Dingen, selbst bei rein geistigen Substanzen in deren innerstem Wesen oder in der innersten Substanz eine gewisse Aufeinanderfolge oder successive Ausdehnung mit sich. Zur Erklärung dieses Satzes haben wir nur Folgendes beizufügen. Unter Ausdehnung, Größe oder Quantität verstehen wir im allgemeinen ein gewisses „Mehr und Weniger“ oder „Größer und Kleiner“. Näherhin reden wir hier noch von einem „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner“, welches mit dem gleichzeitigen „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner nicht verwechselt werden darf und mit dem oben (22 und 27 ff.) beschriebenen Nacheinander der stetigen Bewegung oder Veränderung die innigste Analogie besitzt; daher nennen wir diese Ausdehnung oder Größe eine successive. Für die Richtigkeit unseres Satzes können wir uns vor allem auf die allgemeine Anschauung berufen, wie sich dieselbe im Sprachgebrauche der Menschheit wiederspiegelt. Oder unterscheidet man nicht ganz allgemein an einem Dinge die Dauer oder Länge des Daseins vom Dasein selbst, ungefähr so wie man die Größe des Baumes von seinem Wesen unterscheidet? Dieses geschieht bei geistigen Wesen zB. beim Engel oder bei der Menschenseele ebenso gut wie bei materiellen Dingen zB. bei Pflanzen und Thieren. Dabei ist wohl zu beachten, daß diese allgemeine Anschauung nicht in der Beobachtung des beständigen Stoffwechsels oder des allmähligen Wachsthums oder anderer äußerlicher Veränderungen an den Dingen ihren vollständigen oder nächsten Grund hat. Vielmehr sind wir geneigt, die Dinge entweder in ihrer vollen Ganzheit, wie die Mineralien,

oder wenigstens in ihren wesentlichen Bestandtheilen, wie die Thiere und Pflanzen, als vollständig unverändert anzusehen. Demungeachtet unterscheiden wir alle bei den Dingen jedweder Art, und zwar mit Rücksicht auf ihr ganzes Wesen, zwischen Dasein und Dauer des Daseins. Jedermann frägt zB. unter Voraussetzung des Daseins eines Dinges nach seiner Dauer mit den Worten: Wie alt ist dieses Thier, dieser Baum oder dieses Kohlenlager? und behauptet je nach Umständen auf das allerbestimmteste: Die Dauer oder das Alter dieses Dinges ist um das zweifache, dreifache, zehnfache größer als die Dauer eines anderen. Daß dieses Messen der Dauer auch auf geistige Dinge volle Anwendung finden kann, ergiebt sich aus folgendem. Nehmen wir an, Gott hätte nicht alle Engel zu gleicher Zeit geschaffen, sondern einige am Beginn der Schöpfung, andere zur Zeit der Sündflut, wieder andere bei der Geburt Christi[1]); nehmen wir ferner an, daß Gott zu gleicher Zeit zB. im jetzigen Augenblicke alle Engel ohne Ausnahme wieder vernichtet; so läßt sich aus dieser Annahme folgender Schluß ziehen: Mag auch das Wesen oder die Substanz der Engel, solange sie des Daseins sich erfreuten, keiner Veränderung unterworfen gewesen sein; oder mag man, mit anderen Worten, im gleichzeitigen Nebeneinander des Engels auch nicht den geringsten Schein von einem „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner" entdecken; so wird sich dabei doch niemand der Ueberzeugung verschließen können, daß die Dauer des Daseins bei den früher geschaffenen Engeln wahrhaft und innerlich größer war als bei den spätern. Es findet sich also bei den Engeln in Hinsicht auf ihre Dauer wahrhaft und innerlich ein „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner." Weil ferner dieses Seinsmoment bei dem allgemeinen Charakter der Größe oder Ausdehnung einerseits mit dem Nebeneinander oder mit der gleichzeitigen Größe in einem gewissen Gegensatze steht, und andererseits mit dem Nacheinander, womit wir uns im vorausgehenden beschäftigten, die größte Analogie aufweist, so können wir es nicht anders als successive Ausdehnung nennen.

36. Um noch klarer darzuthun, daß wir es hier einerseits nicht mit einem nur scheinbaren oder rein äußerlichen, sondern mit

---

[1]) Da die Seelen der einzelnen Menschen, wie unter anderem die katholische Dogmatik mit aller Bestimmtheit lehrt, erst bei der Belebung des Fötus erschaffen wird, so finden wir diese Annahme in Betreff der Seelen geradezu verwirklicht.

einem wahren und innerlichen „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner" und zugleich auf der anderen Seite keineswegs mit einer gleichzeitigen Größe zu thun haben, diene Folgendes. Machen wir vorerst die obige Annahme so: Gott erschaffe in diesem Augenblicke zwei Engel von gleicher Vollkommenheit, oder wenn man will, zwei Menschen von gleicher Begabung, um beide bald wieder zu vernichten, jedoch nicht im nämlichen Augenblicke. Dem einen schenke er einen ganzen, dem anderen blos einen halben Tag das Leben. Da haben wir nun wieder das früher betonte „Mehr und Weniger" der Dauer vor uns. Um nun einzusehen, daß dieses „Mehr und Weniger" durchaus nicht als etwas nur scheinbares und rein äußerliches, sondern vielmehr als etwas sehr reelles und ganz innerliches anzusehen ist, erinnere man sich an die unbestreitbare Wahrheit, daß im geschaffenen Geiste das Denken und Wollen, dessen er wie immer fähig ist, nicht gleichzeitig auftritt oder auftreten kann, sondern vielmehr nothwendig in successiver Aufeinanderfolge sich abspinnt. Infolge dessen kann der endliche Geist in einer kürzeren Zeitdauer lange nicht das leisten, was er in längerer Frist zu leisten imstande ist. Mithin kann der Engel oder der Mensch, dem nach der Annahme eine doppelte Lebensfrist beschieden ist, wenn er seine Kräfte redlich ausnützt, doppelt soviel Geistesarbeit vollbringen und vor Gott doppelt soviele Verdienste sammeln als der andere, dessen Lebensdauer auf die Hälfte beschränkt war. Nun fragen wir: Kann man dieses so wichtige Seinsmoment etwas rein äußerliches oder scheinbares nennen? Oder kann das „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner", das wir soeben constatiert haben, mit Ausschluß des Lebensprincips einzig auf die Lebensäußerungen beschränkt werden? Gewiß nicht. Denn wir haben nicht blos ein reicheres Wirken, sondern auch eine größere Fähigkeit zu wirken nachgewiesen. Aber ebenso klar ist, daß man das oft genannte „Mehr und Weniger" nicht als ein gleichzeitiges auffassen kann. Wenn aber dem also ist, wie will man dieses Seinsmoment anders denken, als mit dem Begriffe der Succession? Diese Erwägung zeigt denn doch klar, daß die endlichen Dinge alle ohne Ausnahme ihr Dasein und ihr Leben nicht auf einmal ganz besitzen (durationem habent non totam simul sed successivam). Es mag die genauere Erklärung dieser Aufeinanderfolge große Schwierigkeiten bieten, das gewonnene Resultat dürfen wir ihretwegen, wenn wir logisch vorgehen wollen, nicht mehr in Frage stellen. Hiemit ist auch dargethan, daß in der berühmten Definition des Boethius von der Ewigkeit Gottes: Aeter-

nitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio das „tota simul“ einen ausschließlichen Vorzug Gottes zum Ausdruck bringt. — Uebrigens können auch manche Gründe, welche von den Philosophen für die Nothwendigkeit der Erhaltung alles Geschaffenen von Seite Gottes angeführt zu werden pflegen, zum Beweise des gegenwärtigen Lehrpunktes verwendet werden[1]).

37. Es folgt naturgemäß die Frage: Wie hat man diese successive Größe oder Ausdehnung in der Substanz und namentlich in der Substanz geistiger Wesen aufzufassen? Darauf antwortet der zweite Theil des oben (n. 34) aufgestellten Satzes: Diese Ausdehnung ist jedoch nicht mit der räumlichen Ausdehnung physisch theilbarer Körperwesen sondern vielmehr mit der räumlichen Ausdehnung geistiger oder physisch einfacher Substanzen zu vergleichen. Diese Behauptung setzt voraus, daß man sich die Dauer oder das Seinsmoment, womit wir uns beschäftigen, in keiner Weise als etwas sprunghaft abgerissenes und höchstens dem äußeren Scheine nach stetiges zu denken hat, sondern daß man demselben wahre und innere Stetigkeit zuschreiben muß. Diese Auffassung entspricht nicht blos der äußeren Beobachtung an den Naturdingen sondern auch der inneren Erfahrung an uns selbst. Denn wie alle Natursubstanzen ein stetiges Dasein zeigen, so sind wir uns auch auf das klarste bewußt, daß unser Leben nicht sprungweise, sondern in einem stetigen Flusse verläuft. Oder sollten wir es etwa nicht fühlen, wenn unser Leben und unser Dasein den Charakter des Unzusammenhängenden und Sprunghaften an sich trüge, so daß wir es in dem einen Augenblicke verlören und im anderen wieder vom neuem zurückerhielten? Dazu kommt noch, daß nach unserer Ueberzeugung aus einer Summe von lauter getrennten Momenten oder Augenblicken, wenn man nicht einzig die stetigen Zwischenräume in Rechnung bringen will, nie und nimmer eine wahre Dauer, nie ein ausgedehntes Nacheinander zustandekommen kann. Denn diese Augenblicke wären ganz mit mathematischen Punkten zu vergleichen, welche für sich allein und ohne die stetigen Zwischenräume nie eine Linie oder ein ausgedehntes Nebeneinander geben können.

38. Mit der Feststellung dieser Voraussetzung ist jedoch die Sache noch nicht vollends erklärt. Es frägt sich: Ist die Dauer der geschaffenen Substanzen in ihrer stetigen successiven Ausdehnung,

---

[1]) Vgl. Schiffini aaO. n. 563 ff.

wenigstens gleich dem stetigen Nebeneinander der körperlichen Dinge, als eine physisch theilbare Größe zu betrachten? Diese Frage ist von der früheren verschieden. Denn während das wirkliche Abgetrenntsein den Charakter des Stetigen offenbar zerstört, scheint die bloße Theilbarkeit, mag man dabei auch an eine volle und physische Theilbarkeit denken, den Begriff des Stetigen keineswegs aufzuheben. Wir reden hier zunächst von einer vollen und gegenseitigen Theilbarkeit, deren Eigenthümlichkeit darin liegt, daß wir nach vorgenommener Theilung zwei getrennte Realitäten oder zwei in gewissem Sinne homogene Stücke vor uns haben. Auf diese Frage geben wir folgende Antwort. Die stetige Dauer substantieller Wesen ist wenigstens in dem Sinne untheilbar, daß die beschriebene Theilung jedenfalls nicht durch die natürlichen Kräfte der geschaffenen Ursachen (naturalis potentia activa) ausgeführt werden kann, noch auch im subjectiven Vermögen oder in der natürlichen Empfänglichkeit der geschaffenen Substanz selbst (naturalis potentia passiva) einfachhin enthalten ist. Um die Richtigkeit dieser Behauptung einzusehen, braucht man sich blos den Sinn derselben klar zu machen. Die Frage ist schließlich die: Kann es auf natürlichem Wege und ohne wunderbaren Eingriff der göttlichen Allmacht geschehen, daß ein und dieselbe Substanz zB. ein und derselbe Engel bis heute wirklich existierte, dann von heute an bis auf eine bestimmte Zeit, etwa bis zum Beginn des kommenden Jahrhunderts im wahren Sinne des Wortes vernichtet gewesen wäre, und dann wieder als der einmal dagewesene Engel zu existieren begänne? Ich glaube, jedermann wird ähnliches wenigstens ohne Wunder für unmöglich halten. Ja man ist sogar versucht, dies auch für die absolute Allmacht Gottes, wobei in der Creatur nicht mehr die natürliche Eignung sondern nur die absolute Empfänglichkeit (potentia passiva obedientialis) in Betracht kommt, als unmöglich zu erklären. Allein die Analogie mit dem Nebeneinander im Raum nöthiget in dieser Frage zur größten Vorsicht. Denn nach dem, was der Glaube über das Altarsgeheimnis lehrt, ist der Leib Christi, ohne innerlich und der Substanz nach getheilt zu sein, wirklich und wahrhaft im Himmel und zugleich wirklich und wahrhaft auf dem Altare, ja auf verschiedenen Altären gegenwärtig, ohne sich dabei irgendwie auch in dem dazwischen liegenden Raume zu befinden[1]).

[1]) Aehnliches wird auch über die Bilocation mancher Heiligen von glaubwürdiger Seite berichtet.

Ein genaueres Eingehen auf die hier berührte Frage würde uns zu weit führen. Das Gesagte dürfte genügen, um den ersten Theil des aufgestellten Satzes, nämlich daß man die Dauer substantieller Dinge nicht mit der räumlichen Ausdehnung physisch theilbarer Körper vergleichen darf, entsprechend zu begründen und zu beleuchten. Andererseits ist aber aus dem früheren Lehrpunkte auch klar, daß der Dauer jeder beliebigen geschaffenen Substanz in einem anderen Sinne eine gewisse Theilbarkeit nicht abgesprochen werden darf. Wir haben nämlich gesehen, daß diese Dauer eine gewisse Ausdehnung besitzt, und es ist gewiß, daß Gott, wenn er wollte, durch Vernichtung des Geschöpfes diese Ausdehnung beliebig beschränken oder die Dauer des Geschöpfes beliebig abkürzen könnte. In diesem Falle würde die Theilung keine volle und zweiseitige, sondern blos eine einseitige sein, insoferne wir es hier nicht mit einer eigentlichen Zweitheilung, sondern blos mit einer Abkürzung des Ganzen zu thun hätten. Ja wo von zusammengesetzten Natursubstanzen die Rede ist, da liegt die Zerstörung derselben oder die Abkürzung ihrer Dauer durch Tödtung oder Zersetzung (corruptio) nicht blos in der Macht Gottes sondern auch in den Kräften der geschaffenen Natur.

39. Der zweite Theil unserer Behauptung sagt, daß wir die Dauer oder successive Ausdehnung substantieller und namentlich geistiger Wesen nach der Analogie der räumlichen Ausdehnung physisch einfacher oder geistiger Substanzen zu denken haben. Wir sagen nach der Analogie, um anzudeuten, daß hier neben der Aehnlichkeit auch Momente der Unähnlichkeit zu entdecken sind. Verfolgen wir diese Analogie etwas genauer. Fürs erste ist die räumliche Ausdehnung einfacher und besonders geistiger Substanzen einerseits vollkommen stetig, ungetheilt und natürlicher Weise untheilbar, und andererseits über einen größeren oder kleineren Raum, der in sich ins Unendliche theilbar ist, ausgebreitet. So ist auch die Dauer der substantiellen und namentlich der geistigen Dinge vollkommen stetig, ungetheilt und natürlicher Weise untheilbar, und dabei dennoch über einen größeren oder kleineren Zeitraum, der in sich ins Unendliche theilbar ist, ausgebreitet. Neben dieser Aehnlichkeit besteht aber auch eine Verschiedenheit. Die Größe der räumlichen Ausdehnung hängt bei den rein geistigen Substanzen wenigstens innerhalb gewisser Grenzen von Augenblick zu Augenblick von ihrer Willkür ab; ja auch die einfachen Atome der Materie, soferne man solche annehmen will, scheinen infolge ihrer Elasticität auf natür-

lichem Wege oder durch entsprechende Einwirkung von außen für eine gewisse Vergrößerung oder Verengung ihrer räumlichen Ausdehnung empfänglich zu sein. Aehnliches kann von der successiven Ausdehnung oder von der Dauer der geschaffenen Substanzen im allgemeinen keineswegs behauptet werden. Hier nämlich muß jede Beschränkung oder Verlängerung, soweit wir einfache und der Zersetzung nicht ausgesetzte Substanzen im Auge haben, einzig auf den göttlichen Willen oder auf den Zeitpunkt der Erschaffung und auf die Dauer der Erhaltung von Seite Gottes zurückgeführt werden. Endlich wird nach unserer Ueberzeugung bei geistigen Substanzen dadurch, daß sie dem Gesagten zufolge nach eigener Wahl eine größere Ausdehnung im Raume annehmen, ihre innere Leistungsfähigkeit nicht gesteigert[1]); dagegen ist nach der obigen Erklärung mit der Vergrößerung der successiven Ausdehnung oder mit der Verlängerung des Daseins in Anbetracht des Ganzen naturgemäß auch eine größere Leistungsfähigkeit verbunden[2]).

Wir verhehlen es uns nicht, daß in dieser Sache immerhin noch eine gewisse Dunkelheit zurückbleibt. Allein man muß sich daran erinnern, daß die Dauer oder die stetige Aufeinanderfolge zu jenen Begriffen gehört, die jedem von der Natur oder durch die innere Erfahrung geboten werden. Solche Begriffe sind nun, wenn wir sie auch nicht bis in einzelnste zu erklären vermögen, dennoch bis zu einem gewissen Grade klar; jedenfalls darf wegen der gedachten Dunkelheit ihre objective Giltigkeit nicht in Frage gestellt werden. Zur Bestätigung dessen können wir wieder auf das stetige Nebeneinander hinweisen.

40. Der dritte Punkt des oben (n. 34) aufgestellten Satzes behauptet: Die Dauer muß in den geschaffenen Dingen ihrer Wesenheit gegenüber in gewissem Sinne als etwas Accidentelles angesehen werden. Denn zunächst ist die Dauer an den geschaffenen Dingen jedenfalls nicht in dem

---

[1]) Wenn der Engel, sobald er nach seinem Belieben für den Augenblick eine größere räumliche Ausdehnung annimmt, infolge dessen nun auch gleichzeitig an mehreren Punkten wirken kann als früher; so ist diese Steigerung der Wirkungsfähigkeit nach unserer Anschauung nicht einfach eine innere, sondern eine mehr äußere zu nennen. Denn mit der Thätigkeit, die er so auf einen größeren Raum oder auf mehrere Punkte vertheilt, ist er auch seine Kraft zu vertheilen gezwungen, analog dem Ausspruche: Pluribus intentus minor est ad singula sensus. [2]) Vgl. n. 36.

Sinne substantiell oder wesentlich zu nennen, als ob sie zum Wesen der Sache, welches durch die Definition ausgedrückt wird, gehörte. Denn es ist bekannt, daß bei den Dingen außer Gott selbst die wirkliche Existenz und um so mehr die Dauer dieser Existenz nicht zu ihrer Definition gehört. Faßt man aber den Begriff des Substantiellen etwas weiter, indem man ihn einfach dem Accidens gegenüberstellt, dann erheischt die Sache eine genauere Untersuchung. Daß es statthaft sei, den Begriff des Substantiellen weiter zu fassen, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß man sonst dem Gesagten zufolge gezwungen wäre, die wirkliche Existenz gegen alle Wahrheit blos als etwas Accidentelles anzusehen. Um in dieser Frage das Richtige zu finden, muß man sich vor allem daran erinnern, daß die nähern Bestimmungen der geschaffenen Dinge, welche nicht zu ihrer Definition gehören, von gar verschiedener Natur sind. Manche Kategorien von solchen Bestimmungen haben die Eigenthümlichkeit, daß jede einzelne für sich oder disjunctiv genommen an einem Subjecte ganz leicht fehlen kann; allein aller Bestimmungen derselben Art zugleich oder conjunctiv genommen können wir das Subject nicht entkleiden. So zB. kann die räumlich begrenzte Ausdehnung oder ein Körper mit wirklicher und zugleich begrenzter Ausdehnung zB. ein Stück Wachs, ohne diese oder jene Gestalt oder Figur ganz leicht bestehen: aber jeder Gestalt oder Figur können wir ihn nicht entkleiden. Ebenso kann ein geschaffener Geist ohne jeden Gedanken nicht sein, wenn er auch nach Belieben von einem Gedanken auf den anderen übergeht. Diese Erklärung vorausgesetzt stellen wir in unserer Sache vor allem den Satz auf, daß bei den geschaffenen Dingen, ihre wirkliche Existenz vorausgesetzt, die Dauer zu der eben beschriebenen Classe von Bestimmungen gehört. Die Richtigkeit dieses Satzes liegt am Tage. Eben wurde dargethan, daß die Dauer bei allen geschaffenen Dingen, selbst die geistigen nicht ausgenommen, wenigstens mit Rücksicht auf die absolute Allmacht Gottes eine kürzere oder längere sein kann. Es ist auch in Wirklichkeit diese Dauer lange nicht bei allen geschaffenen Substanzen gleich. Es ist ihnen also, mögen sie auch in Wirklichkeit existieren oder als wirklich existierend gedacht werden, jedenfalls nicht eine bestimmte Dauer nothwendig oder wesentlich. Auf der anderen Seite aber können sie, die wirkliche Schöpfung oder die reale Existenz vorausgesetzt, gewiß nicht jeder Dauer entrathen. Sonst müßten sie ja von Gott im nämlichen Augenblicke geschaffen und vernichtet werden und folglich, weil die Schöpfung und Vernichtung ein augenblicklicher Vorgang

ist, im nämlichen Augenblicke zugleich existieren und nicht existieren, was einen offenbaren Widerspruch in sich schließt.

41. Man entgegnet vielleicht: Könnte Gott nicht ein Ding in dem einen Augenblicke erschaffen und im unmittelbar darauffolgenden Augenblicke wieder vernichten? So hätten wir ein Ding, das wirklich existierte, aber ohne jede Dauer bliebe. Darauf ist Folgendes zu erwidern. Ein solches Ding würde vor allem, wie der Einwurf selbst zugesteht, wenigstens im Augenblicke der Erschaffung wirklich existieren. Sonst wäre es ja nicht geschaffen. Hiemit hätten wir nun schon in gewissem Sinne eine Dauer. Wie man nämlich im räumlichen Nebeneinander oder in der Ordnung der gleichzeitigen Quantität den Punkt, mag er auch noch so untheilbar sein und mag man im übrigen wie immer über ihn denken, allgemein irgendwie (reductive) zur Kategorie der Quantität rechnet; so muß aus dem gleichen Grunde auch der untheilbare Augenblick auf den Begriff der successiven Größe oder der Dauer zurückgeführt werden. Allein es ist nicht nothwendig, sich krampfhaft an diese Ausflucht zu halten. Wir können und müssen die Annahme des Einwurfes zurückweisen. Es ist allerdings nicht zu zweifeln, daß Gott die Dauer des Wesens, das er schafft, ins Unbestimmte oder ins Unendliche (in indefinitum) verkürzen kann; aber auf einen einzigen, absolut untheilbaren Augenblick beschränken kann er dieselbe nicht. Denn im Stetigen — und als solches ist nach dem Gesagten die Dauer der Dinge aufzufassen — können nie und nimmer zwei Punkte gefunden oder auch nur physisch oder mathematisch bezeichnet werden, welche einerseits wahrhaft getrennt sind, d. h. nicht vollkommen zusammenfallen und andererseits unmittelbar d. h. ohne stetiges Mittelglied auf einander folgen. Es ist hier nicht der Platz, über diesen Punkt uns des weiteren zu verbreiten[1]).

42. Mithin ist bei den geschaffenen Dingen die Frage über ihre Dauer im Vergleich zur Substanz schließlich unter folgendem Gesichtspunkte aufzufassen. Will Gott irgend ein Wesen durch Schöpfung ins Dasein rufen, so muß er für dasselbe neben seinem inneren Wesen und neben dem Zeitpunkte seines Entstehens nothwendig auch die Dauer seines Daseins genau bestimmen. Es um-

---

[1]) Die Lösung des Räthsels ist nach unserer Ueberzeugung in Folgendem zu suchen. Ein mathematischer Punkt oder ein untheilbarer Augenblick sind bloße Abstractionen, welche, gleich den allgemeinen Wesenheiten, so wie sie gedacht werden oder für sich allein unmöglich existieren können.

faßt also der allmächtige Wille Gottes, der dem Dinge unter den entsprechenden Bestimmungen das Dasein gibt, drei genau zu unterscheidende Momente, nämlich erstens die Wesenheit oder Substanz des Dinges oder die Entstehung desselben im allgemeinen; dann zweitens den Zeitpunkt des Entstehens und endlich drittens seine Dauer oder das Maß seines Fortbestandes. Folgerichtig werden auch in der Wirkung selbst, ganz der Ursache entsprechend, diese drei Momente wohl zu unterscheiden sein. Wir können das wieder durch den wiederholt angezogenen Vergleich mit der räumlichen Ausdehnung beleuchten. Will Gott eine Substanz mit räumlicher Ausdehnung oder quantitativer Größe ins Dasein rufen, so genügt es offenbar nicht, daß er das Entstehen derselben blos im allgemeinen wolle und veranlasse. Er muß der Substanz im Acte der Schöpfung auch nothwendig eine bestimmte Größe oder Ausdehnung geben und ihr zugleich im unbegrenzten Raume einen bestimmten Platz anweisen. Wie Gott trotz seiner Allmacht nicht bewirken kann, daß irgendeine geschaffene Substanz und namentlich ein körperliches Wesen in Wirklichkeit existiert und dennoch nirgends d. h. an keinem bestimmten Orte innerhalb oder außerhalb des wirklichen oder eines beliebig gedachten Universums zu finden ist; so kann er auch nicht machen, daß ein körperliches Wesen bei seinem Entstehen nicht eine bestimmte Größe und Ausdehnung mit sich bringt, und zwar eine Ausdehnung mit drei wirklichen und concreten Dimensionen, die keineswegs mit den Abstractionen des mathematischen Punktes, der mathematischen Linie oder Fläche zusammenfallen. In gleicher Weise ist auch eine wirklich existierende Substanz ohne jede Dauer oder mit der Dauer eines mathematisch untheilbaren Augenblickes als reine Abstraction ein Ding der Unmöglichkeit.

43. Wer die aufgestellten Lehrpunkte vor Augen hat, wird folgende Schlußfolgerungen zu ziehen gezwungen sein. Die Dauer im allgemeinen oder das stetige Nacheinander in abstracto gehört zwar nicht zur Definition und in diesem Sinne auch nicht zur Wesenheit der contingenten Dinge; aber das bezeichnete Seinsmoment muß an den wirklich existierenden Dingen zum wenigsten als eine durchaus nothwendige und absolut untrennbare Eigenschaft angesehen werden. Hingegen gehört eine bestimmte Dauer als solche oder die Größe und das Maß des successiven Nacheinander nicht nur nicht zur Wesenheit eines wirklich existierenden Dinges, sondern charakterisiert sich vielmehr in gewissem Sinne auf das bestimmteste als eine mehr äußerliche und wahrhaft accidentelle Be-

stimmung desselben. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob entweder die Dauer im allgemeinen oder wenigstens die Größe oder das Maß der Dauer, gleich den gewöhnlichen Accidenzen, einfach als ein gewisses mehr oder weniger selbständiges Accidens zur Substanz oder zum Wesen des Dinges in der Weise hinzukäme, daß schließlich das stetige Nacheinander oder die successive Ausdehnung ganz auf dieses Accidens beschränkt werden könnte und die Substanz des Dinges selbst oder der Träger dieses Accidens von der mehrgedachten Aufeinanderfolge innerlich entweder gar nicht oder wenigstens nur indirect berührt würde. Es ist vielmehr ganz entschieden an der Lehre festzuhalten, daß kraft der größeren oder geringeren Dauer und infolge der längeren oder kürzeren Erhaltung von Seite Gottes die Substanz der contingenten Dinge in sich selbst ein zeitlich auseinander gezogenes Sein oder eine gleichzeitig nicht ganz vorhandene, sondern successiv werdende Ausdehnung aufweist. Dieser schwierige Lehrpunkt läßt sich wieder durch den Vergleich mit dem stetigen Nebeneinander beleuchten. Wenn ein Engel oder ein stetig ausgedehnter Körper zB. eine Eisenstange einen bestimmten Raum einnimmt, so wird niemand behaupten, hier sei eigentlich die Ausdehnung ausschließlich einem gewissen Accidens, das man Quantität zu nennen pflegt, zuzuschreiben oder hier erscheine im Grunde blos dieses Accidens räumlich auseinander gezogen. Man muß vielmehr trotz aller Einfachheit des Engels und trotz der vollen Einheit und Gleichartigkeit der Eisenstange an der Wahrheit festhalten, daß vermöge der Ausdehnung die Substanz des Eisens und die Substanz des Engels in sich selbst, wahrhaft innerlich in gewissem Sinne räumlich auseinander gezogen erscheint. Aehnliches muß auch von der Substanz mit Rücksicht auf die Dauer gesagt werden. Wir gestehen indes gerne zu, daß auf der ganzen Sache ein gewisses Dunkel liegt[1]).

44. Schließlich muß noch einer anderen unrichtigen Auffassung vorgebeugt werden. Man ist vielleicht versucht, in unserer Unterscheidung zwischen Dauer und Wesenheit die vielbesprochene thomistische Unterscheidung zwischen Sein und Wesenheit (esse et essentia, natura et existentia) wiederzuerkennen. Allein ganz mit Unrecht. Vor allem sehen die Thomisten bei ihrer Unterscheidung

---

[1]) Einiges Licht dürfte noch bringen, was wir in einer späteren Abhandlung über das gegenseitige Verhältnis und die Trennbarkeit von Substanz und Quantität zu sagen gedenken.



von der Dauer des Daseins gänzlich ab. Infolge dessen ist diese Unterscheidung schon im ersten Augenblicke, wo ein Ding durch Gottes Allmacht ins Dasein tritt, voll und formell gegeben. Wir hingegen legen bei unserer Unterscheidung nicht blos auf die Dauer als solche oder vielmehr auf das Maß der Dauer das größte Gewicht, sondern bei uns bildet dieses Maß der Dauer geradezu das zweite Glied der ganzen Unterscheidung. Weil also im ersten Augenblicke, wo das Ding ins Dasein tritt, strenggenommen von einer Dauer und noch weit mehr von einem Maße der Dauer nicht die Rede sein kann, so findet unsere Unterscheidung auf diesen Augenblick auch durchaus keine Anwendung. Ferner ist bekannt, daß die Thomisten bei ihrer Unterscheidung die reale Wesenheit als subjectives Vermögen (potentia subiectiva) zu betrachten pflegen, welches das Dasein als die entsprechende Wirklichkeit (actus) in sich aufnimmt. Diese Anschauung ist wieder bei unserer Unterscheidung strenggesprochen nicht zutreffend. Endlich ist es unleugbar, daß man nicht blos der Wesenheit (essentia, natura) sondern auch dem Dasein (esse, existentia) Dauer zuzuschreiben hat. So finden sich schließlich bei unserer Unterscheidung in dem einen Unterscheidungsgliede die beiden Unterscheidungsmomente der Thomisten irgendwie vereiniget.

45. Der vierte und letzte Theil des zu beweisenden Satzes lautet: Die Dauer der geschaffenen Dinge oder vielmehr das Maß dieser Dauer muß unter der Kategorie der Quantität subsumiert werden. Die Wahrheit dieser Behauptung ergibt sich aus dem, was wir über das Wesen dieser Kategorie und über das Nacheinander im allgemeinen oben gesagt haben. Es wurde nämlich gezeigt, daß wir es bei der Dauer oder vielmehr bei der Größe der Dauer mit einer Eigenschaft der Substanz zu thun haben, welche in gewissem Sinne einen accidentellen Charakter an sich trägt. Dies vorausgesetzt, ist außer der Quantität keine Kategorie zu finden, unter welcher diese Eigenschaft passend untergebracht werden könnte. Daß sie nicht unter die Kategorie der Zeit (πότε, quando) gehört, haben wir genügend dargethan (n. 23). An die übrigen Kategorien kann man noch viel weniger denken. Auf der anderen Seite aber läßt sich die Dauer unter der Kategorie der Quantität (πόσον, quantum) ganz naturgemäß unterbringen. Denn der Grundcharakter dieser Kategorie ist die Meßbarkeit; wir haben aber gezeigt, daß die Dauer mit mathematischer Genauigkeit dem Maße unterliegt. Man betont vielleicht,

daß die Quantität neben der Meßbarkeit auch Theilbarkeit verlangt. Allein es ist dies eine leere Behauptung, welche sich nicht beweisen läßt. Ja wir haben sogar, als von der gleichzeitigen Quantität die Rede war, das Gegentheil dargethan (n. 11 ff.). Uebrigens kann dem Gesagten zufolge der Dauer bei geschaffenen Dingen nicht jede Theilbarkeit abgesprochen werden; wir meinen jene Theilbarkeit, welche darin liegt, daß Gott, wenn er wollte, die Dauer der contingenten Dinge nach Belieben abkürzen könnte. Diese Theilbarkeit ist es, welche die Meßbarkeit begründet und im Verein mit letzterer, falls man die Begriffe nicht willkürlich verdreht, zum Wesen der Quantität im allgemeinen offenbar ausreicht. Nur eines glauben wir hier noch bemerken zu sollen.

46. Weil die Größe oder Ausdehnung im Nebeneinander am offensten vorliegt, so denkt man, wenn einfachhin und ohne jede nähere Bestimmung um das πόσον, d. h. — abgesehen vom „Wie viel" — um das „Wie groß" oder das „Wie ausgedehnt" gefragt wird, allerdings zunächst an die gleichzeitige Größe. Doch ist es nicht schwer, bei der bezeichneten Frage die Aufmerksamkeit auf das Nacheinander zu lenken. Will man nämlich um die Dauer eines Dinges sich erkundigen, so lautet die allergewöhnlichste Frage: „Wie lange" besteht das Ding. Doch läßt sich diese Frage ganz naturgemäß durch diese anderen geben: „Wie groß" ist seine Dauer; „wie ausgedehnt" die Zeit seines Bestandes? Oder concret gesprochen: „Wie groß" ist das Ding seiner Dauer nach; „wie ausgedehnt" der Zeit nach? Uebrigens gilt diese letzte Bemerkung nicht blos von substantiellen Dingen, sondern auch von der räumlichen Bewegung, wo doch das Nacheinander so offen am Tage liegt. Denn wenn einfachhin gefragt wird: Wie groß oder wie ausgedehnt war diese oder jene stetige Bewegung; so denkt dabei jedermann zunächst an den als gleichzeitig aufgefaßten Raum, den die Bewegung durchläuft, und nicht an die Dauer der Bewegung oder an die Zeit, die sie in Anspruch nimmt. Allein diese Beobachtung beweist keineswegs, daß die Dauer oder die Größe im Nacheinander nicht zur Kategorie der Quantität gehört oder wenigstens nur in sehr uneigentlichem Sinne die Bezeichnung Quantität verdient; sondern sie beweist nur, daß die successive Quantität nicht die einzige und auch nicht die zunächstgelegene Art der Quantität ist.

Höchstens könnte man aus dem Umstande, daß die Meßbarkeit und Größe des Nacheinander zunächst an der Bewegung beobachtet wird, den Schluß zu ziehen versucht sein, die hier besprochene Quan-

ität hafte nie unmittelbar, sondern immer nur vermittelst der Bewegung oder eines anderen Accidens an der Substanz. Allein dieser Schluß muß auf Grund dessen, was wir oben (n. 43) gesagt und bewiesen haben, als unberechtiget zurückgewiesen werden. Indessen würde unsere gegenwärtige Behauptung, auch wenn man diese letzte Consequenz freiwillig einräumen wollte, der Hauptsache nach immer noch bestehen bleiben; wir meinen die Lehre, daß die successive Ausdehnung zur Kategorie der Quantität gehört. Denn wenn es gewisse Accidenzen gibt, welche, wie beispielsweise die Gestalt (figura), ohne irgendwelche Beeinträchtigung ihrer inneren Eigenart nur mittelbar (mediante alio accidente) der Substanz inhärieren; warum soll bei einer gewissen Unterart der Quantität, als welche die successive Ausdehnung sich kennzeichnet, nicht das gleiche der Fall sein können? Diese Beobachtung führt uns zur letzten Art der Quantität[1]).

IV. Die quantitas intensitatis.

(Maß der Intensität oder Stärke.)

47. Schon bei ziemlich oberflächlicher Beachtung findet man, daß auch bei den Accidenzen ähnlich wie bei den substantiellen Dingen ein gewisses „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner" und mit ihm eine gewisse Theilbarkeit mit wenigstens anscheinend homogenen Theilungsgliedern bemerkbar wird. Die Hitze des Feuers oder eines vom Feuer erwärmten Körpers kann zB. größer oder kleiner sein. Bei einer bestimmten Farbe zB. beim Roth gibt es

---

[1]) Nach den vorgeführten Beweisgründen und Erklärungen erachten wir es nicht mehr für nöthig, auf das, was Suarez einerseits gegen die Lehre Bonaventuras und andererseits für seine eigene Lehre vorbringt, im einzelnen einzugehen. — Die Scholastiker werfen im Anschluß an Aristoteles auch die Frage auf, in welcher Beziehung die Rede (oratio, λόγος) zur Kategorie der Quantität stehe. Diese Frage ist für unseren Gegenstand gewiß von untergeordneter Bedeutung. Uebrigens erlediget sie sich nach unseren Ausführungen von selbst. Die Rede kann zunächst fast ähnlich wie eine organische Substanz in Sätze, Worte und Silben zerlegt werden. Ueberdies weist sie in ihrem mündlichen Vortrage sowohl als Ganzes als auch in ihren einzelnen Theilen eine bestimmte Dauer auf. Diese Dauer kennzeichnet sich in der ganzen Rede als quantitas discreta, in mehrsilbigen Worten als quantitas contigua und in der einzelnen Silbe als quantitas continua. Will man endlich auch auf die Betonung oder auf die Stärke der Stimme bei der Aussprache achten, so kommt noch die quantitas intensitatis hinzu, wovon wir im Folgenden handeln.

die verschiedensten Abstufungen vom dunkelsten bis zum mattesten. Die Schwerkraft ist bei gleichem Volumen an verschiedenen Körpern oft sehr verschieden; dabei ist es weder a priori erweisbar noch a posteriori vollkommen erwiesen, daß dieses „Mehr und Weniger" mit der Anzahl der untheilbaren Uratome immer gleichen Schritt hält. Die Bewegung der Körper kann eine größere oder geringere Schnelligkeit besitzen, je nachdem sie den nämlichen Raum in größerer oder kleinerer Zeit zurücklegt. Das Wissen des Menschen kann ebenfalls größer oder kleiner sein, und zwar nicht blos dem Objecte oder dem Umfange, sondern auch der Intensität oder Tiefe nach, d. h. mit Rücksicht auf die Klarheit und Gewißheit. Auch die übrigen Lebensthätigkeiten, wie körperliche Anstrengung, Liebe und Haß u. dgl. weisen die verschiedensten Abstufungen auf. Das Moment der Aehnlichkeit, welches an den aufgeführten Beispielen zu Tage tritt, kann man nicht unpassend unter den Begriff der Intensität oder Stärke zusammenfassen. Was diesen Begriff anbelangt, so ist man an sich schon, abgesehen von tieferer philosophischer Betrachtung geneigt, denselben unter die Frage des „Wie groß" (πόσον, quantum) und mithin unter die Kategorie der Quantität zu subsumieren. Bedenkt man überdies, daß nach der allgemeinen Lehre der scholastischen Philosophie nicht jedes Accidens unmittelbar die Substanz afficiert, sondern daß ein Accidens je nach Beschaffenheit ganz wohl unmittelbar an einem anderen Accidens haften kann, so wird man auch vom philosophischen Standpunkte aus, so lange nicht durchschlagende Gründe für das Gegentheil vorgebracht werden, bei der angedeuteten Classification stehen bleiben müssen. Doch untersuchen wir die Sache genauer.

48. Suarez[1]) scheint das Seinsmoment der Intensität ganz allgemein von der Kategorie der Quantität auszuschließen. Das allmählige Entstehen gewisser accidenteller Beschaffenheiten und deren intensives Wachsthum, so lehrt er, sei auf den Begriff der Bewegung zurückzuführen, die er, wie wir bereits gezeigt haben, mit Unrecht von der Kategorie der Quantität ausschließt. Die einmal bestehende größere oder geringere Intensität an den bleibenden Eigenschaften und Benennungen beliebiger Dinge muß nach seiner Lehre um jeden Preis, sollte es auch nur auf einem gewissen Umwege (reductive) möglich sein, unter jener Kategorie untergebracht werden, zu der die betreffende Eigenschaft oder Benennung selbst gehört. In diesem

[1]) Vgl. l. c. disp. 40 sect. 8 n. 8.

Sinne stellt er (aaO.) die Behauptung auf: Latitudo intensiva diversi generis est ab extensiva et non pertinet ad genus quantitatis sed reducitur ad praedicamentum et ad genus vel speciem talis qualitatis tamquam modus ejus vel tamquam entitativa integritas et compositio ejus.

49. Was den ersten Punkt oder das allmählige Entstehen und Wachsen accidenteller Zustände anbelangt, so können wir mit der Lehre, daß dieses Wachsen oder Entstehen auf den Begriff der Bewegung zurückgeführt werden könne, im oben (n. 29) erklärten Sinne einverstanden sein. Wenn aber Suarez des weiteren lehrt, die Bewegung als solche besitze außer der Größe des Trägers, an dem sie haftet, und wir wollen hinzusetzen, außer der Zeit, die sie in Anspruch nimmt, keine weitere meßbare Größe oder Quantität, so müssen wir dieser Behauptung widersprechen. Wir sind nämlich der Ueberzeugung, daß die Bewegung neben der Ausdehnung des Subjectes, der Dauer und der Ausdehnung im Raume noch eine vierte Art von Quantität aufweist, welche man Intensität der Bewegung nennen kann und mit der Schnelligkeit zu identificieren hat. Hierüber gleich mehr. Vorläufig müssen wir betonen, daß uns die Gründe, welche Suarez für seine der allgemeinen Anschauung widersprechende Lehre anführt, nicht zu überzeugen vermögen. Was dann den anderen Punkt in der Lehre des Suarez anbelangt, daß nämlich die einmal bestehende Intensität bleibender accidenteller Eigenschaften und Benennungen durchaus auf die Kategorie dieser Eigenschaften und Benennungen selbst zurückgeführt werden müsse; so wäre diese Aufstellung namentlich in ihrer Allgemeinheit und in dem exclusiven Sinne, womit sie auftritt, vorerst zu beweisen. Aber den Beweis sucht man bei Suarez an den betreffenden Stellen vergeblich. Wir sagen: die Aufstellung in ihrer Allgemeinheit und im exclusiven Sinne; denn wir wollen nicht behaupten, daß die von Suarez unternommene künstliche Zurückführung auf andere Kategorien unter keiner auch noch so untergeordneten Rücksicht zulässig erscheinen könne. Suchen wir nun unsere Anschauung mehr positiv zu begründen.

50. Wir zeigen die Richtigkeit der allgemeinen Anschauung zunächst an der Schnelligkeit der örtlichen Bewegung, und zwar aus dem Grunde, weil an ihr der Charakter der intensiven Quantität am klarsten zu Tage tritt. Man kann an der Bewegung, wenn man mit Suarez bei physisch ausgedehnten und theilbaren Dingen auch das Subject in Betracht zieht, vier genau meßbare und in ge-

wissem Sinne auch theilbare und zählbare Seinsmomente unterscheiden. Fürs erste nämlich kann man fragen: Wie groß oder wie ausgedehnt ist die Bewegung dem beweglichen Nebeneinander oder dem Subjecte nach? Diese Frage hat ihre Beantwortung mit der Frage: Wie groß oder wie ausgedehnt ist das sich bewegende Subject, vollkommen gemein. Weil die Größe oder Ausdehnung einer körperlichen Substanz unter den entsprechenden Voraussetzungen mit der Anzahl der Moleküle oder Atome vollkommen proportional ist, so kann die Frage auch also formuliert werden: Wie groß ist die Anzahl der trennbaren Momente oder Moleküle, welche an der Bewegung theilnehmen? Oder: In wie viele Bewegungen, welche nach Richtung, Ziel und Schnelligkeit vollkommen gleich sind, kann die Bewegung, die zugleich mit dem Subjecte in Wirklichkeit nur eine ist, vermittelst der Theilung des Subjectes zerlegt werden? Dieses Moment, welches formell mehr dem Subjecte als der Bewegung selbst angehört, können wir an der Bewegung wie am Subjecte im strengsten Sinne quantitas simultanea nennen. Die zweite Frage in Bezug auf die Größe der Bewegung lautet: Wie ausgedehnt ist die Bewegung als Bewegung oder wie groß ist der Raum, welchen dieselbe durchläuft? Weil bei der Bemessung dieses Seinsmomentes nicht die zeitliche Dauer, sondern einfach die Größe des durchlaufenen und als gleichzeitig aufgefaßten Raumes in Betracht kommt, so können und müssen wir auch diese Größe in gewissem Sinne als quantitas simultanea bezeichnen. Drittens können und müssen wir fragen: Wie lange dauert die ganze Bewegung, mit der wir uns beschäftigen, sowohl in sich selbst als auch im Vergleich zu einer anderen Bewegung, welche als Meßeinheit betrachtet wird? Concreter wird die Frage lauten: Wie viele Zeitsecunden füllt die ganze Bewegung aus oder wie vielen Schwingungen eines bestimmten Pendels kommt sie ihrer Dauer nach gleich? Das ist die oben besprochene quantitas successiva. Endlich bleibt noch die Frage: Wie stark ist die Bewegung d. h. einen wie großen Weg durchläuft sie in einem bestimmten Zeitmaße? Dieses Seinsmoment nennt man die Schnelligkeit. Man beachte wohl, daß dasselbe einerseits von allen früheren verschieden und andererseits zugleich in sich streng meßbar ist. Denn mit der Ausdehnung im Raume nach Breite und Länge und mit der Zeitdauer für sich allein genommen hat die Schnelligkeit formell nichts zu thun. Wie sie weder aus der bloßen Dauer noch aus der bloßen räumlichen Ausdehnung, sondern blos aus dem Verhältnisse beider zu einander

bestimmt werden kann, so stellt sie auch offenbar in sich ein eigenes und eigenthümliches Seinsmoment dar. Dasselbe ist aber zugleich auch vollkommen meßbar. Oder kann sie nicht mit einer anderen Schnelligkeit, die als Maß angenommen wird, entweder vollkommen gleich, oder um die Hälfte größer oder kleiner sein?[1])

Nun behaupten wir: Dieses Seinsmoment, das wir Schnelligkeit, Stärke oder Intensität der Bewegung nennen, muß zur Kategorie der Quantität gerechnet werden. Denn man wird nicht leugnen, daß die strenge Meßbarkeit das charakteristische Merkmal der Quantität bildet. Unter welcher Kategorie soll dieses Seinsmoment sonst untergebracht werden? Auf den Versuch eines mehr indirecten Unterbringens werden wir später zurückkommen. So hätten wir neben der gleichzeitigen und successiven Quantität noch eine dritte Art der Quantität nachgewiesen. Wir finden dafür keine passendere Bezeichnung, als quantitas intensitatis oder quantitas intensiva.

51. Ist einmal die Zulässigkeit der quantitas intensiva nachgewiesen, so liegt eine gewisse Verallgemeinerung derselben sehr nahe. Oder warum sollte man vor allem in dem „Mehr und Weniger, Größer und Kleiner“ des physischen Kraftaufwandes bei den verschiedenen Lebensthätigkeiten diese quantitas intensiva nach ihrem allgemeinen Begriffe nicht wiederfinden? Der Arm eines gereiften Mannes ist vielleicht bei der höchsten Anstrengung im Stande, das hundertfache von dem zu tragen, was ein Kind zu tragen im Stande wäre. Oder wenn jemand das doppelte Gewicht oder das doppelte Quantum des nämlichen Stoffes von der Erde aufheben will, so muß er nach allgemeiner Erfahrung den Arm doppelt so stark anstrengen. Haben wir da im Maße der Kraft oder der Kraftanstrengung nicht wieder die besprochene quantitas intensiva? Das gleiche gilt von anderen Beispielen, welche mit dem angeführten entweder vollkommen gleichartig oder doch im höchsten Grade ähnlich sind. Ohne uns auf einzelnes einzulassen, sei nur noch eine Bemerkung gestattet. Es ist allgemein zugestanden, daß wir bei den sogenannten Kategorien oder bei der Classification der höchsten Gattungsbegriffe vielfach auf Analogien angewiesen sind. Die allgemein hingenommene und unter anderem von Suarez in dieser Frage wiederholt angerufene Reduction der Begriffe d. h. das mehr indirecte Unterbringen gewisser Neben- oder Uebergangsmomente

---

[1]) Vgl. Suarez aaO. sect. 3 n. 7 14.

unter einer näher gelegenen Hauptclasse kann ja schließlich ebenfalls nur die Analogie zur Unterlage haben. Dies vorausgesetzt, glauben wir im allgemeinen gezeigt zu haben, daß in Bezug auf das Seinsmoment der Intensität unsere Classification die nächstgelegene ist.

52. Es bleiben nur noch einige weitere Schwierigkeiten zu lösen. Der erste Einwurf lautet: Jede Quantität muß theilbar sein, und zwar in gleichartige oder homogene Theile. Dies trifft bei der Intensität nicht zu. Denn die Grade der Intensität sind weder streng homogen noch in dem Sinne theilbar, daß nicht blos die niedrigen ohne die höheren, sondern auch die höheren ohne die niedrigen bestehen können. Es wurde indes schon bei einer anderen Gelegenheit gezeigt (n. 18), daß zum Begriffe der Quantität volle und vollständig gegenseitige Theilbarkeit nicht erfordert ist. Ebenso wurde schon früher angedeutet, daß für die Theilmomente der Quantität volle Homogenität oder Gleichartigkeit nicht verlangt werden darf[1]). Auf der anderen Seite ist es klar und auch allgemein zugestanden, daß den Graden der Intensität zum wenigsten eine gewisse Gleichartigkeit im nämlichen Gattungsbereiche nicht abgesprochen werden kann. — Weitere Bedenken sind folgende. Unsere Anschauung bringt es mit sich, daß in ganz ungebürlicher Weise das eine Accidens über das andere aufgeschichtet erscheint. Ja es liegt auch die Gefahr nahe, die Kategorien selbst vollkommen zu verwischen. Was den ersten Punkt betrifft, so kann, wie wir bereits gesehen haben, die Lehre, nach welcher gewisse Accidenzen nicht unmittelbar an der Substanz, sondern an einem anderen Accidens haften, nicht ganz umgangen werden. Es wird dies auch in einer gewissen Richtung von den Scholastikern nicht blos offen zugestanden, sondern sogar ausdrücklich gelehrt. Steht nun einmal das Princip unanfechtbar da, warum soll man dann vor einer gewissen Erweiterung in dessen Anwendung so ängstlich zurückschrecken? Ja wenn man bedenkt, daß die so reichhaltige Kategorie der Relation (πρός τι) größtentheils unmittelbar auf andere Accidenzen sich aufbaut, so wird man unbedingt zugeben müssen, daß wir es hier mit einer ziemlich ausgedehnten Erscheinung zu thun haben[2]). Vielleicht hält man uns die Bemerkung entgegen, daß nach unserer Lehre gerade die Quantität es wäre, welche an anderen Accidenzen haftet, während-

---

[1]) Vgl. n. 21 Anmerkung. [2]) Gewisse Relationen, zB. die Gleichheit der Ausdehnung und die Aehnlichkeit in der Farbe, bestehen sogar, wie das Altarsgeheimnis darthut, an getrennten Accidenzen fort.

dem nach der gewöhnlichsten Anschauung der Schule ganz im entgegengesetzten Sinne die Quantität als Subject der übrigen Accidenzen zu betrachten ist. Es ist hier nicht der Platz, den eben berührten Lehrpunkt genauer zu besprechen. Für unseren gegenwärtigen Zweck genügt folgende Bemerkung. Von einem diesbezüglichen Widerspruche zwischen uns und der alten Schule kann aus dem Grunde keine Rede sein, weil die Schule die quantitas simultanea, wir hingegen die quantitas intensiva im Auge haben. Was endlich den letzten Punkt oder die Verwischung der Kategorien anbelangt, so scheint vor allem der ganze Einwand auf einem schwankenden Grunde zu stehen. Oder ist es denn so leicht, bei den Kategorien die gegenseitige Scheidung so scharf durchzuführen, daß die eine Kategorie in keiner Weise in die andern übergriffe? Aber wir müssen auch die Behauptung, daß unsere Lehre formell genommen eine Verwischung der Kategorien zur Folge hätte, entschieden in Abrede stellen. Ja es will uns sogar bedünken, daß durch dieselbe eine strengere Scheidung der Kategorien erzielt wird. Denn unsere Auffassung unterscheidet beispielsweise ganz genau zwischen Kraft oder Kraftaufwand auf der einen und Maß des Kraftaufwandes oder Größe der Kraft auf der anderen Seite, und weist dann beide Begriffe oder Seinsmomente einer verschiedenen Kategorie zu, während die gegentheilige Anschauung Kraft oder Kraftaufwand im allgemeinen und Maß der Kraft oder Kraftanstrengung zu verwechseln scheinen. Das ist aber im Grunde ebensoviel, als wenn man das Wesen oder den Begriff des Baumes mit seiner Größe verwechseln oder identificieren wollte.

Zur Geschichte der evangelischen Perikopen während des neunten bis dreizehnten Jahrhunderts in Deutschland.

Von Stephan Beissel S. J.

D'Achery hat in seinem Spicilegium[1]) einen Brief des hl. Hieronymus geboten, der an Constantius gerichtet ist und folgende Hauptsätze enthält:

„Da es erlaubt ist, in ein Werk die himmlischen Lesungen zu sammeln, und ein solches kleines Buch von den kirchlichen Männern Comes genannt zu werden pflegt .. (nach der Gewohnheit der einzelnen Kirchen wechselt die Angabe der betreffenden Lesungen) .., so habe ich mit Hilfe Christi, so gut ich konnte, besonders weil sich die Gelegenheit dazu bot, als du, ehrwürdiger Bruder Constantius, diese Arbeit von mir unternommen sehen wolltest, ein solches Werk begonnen.. Was sollte ich für nützlicher ansehen, als aus der so großen Menge der hl. Bücher das für die einzelnen Feste Passende und Zutreffende auszuziehen und es so oder so an seine Stelle zu bringen. Anfangend vom Feste der Geburt Christi, das (schon) bei der Non der Vigil am 24. December gefeiert wird, habe ich die Lesungen aus beiden Testamenten den Einfältigen in der Reihenfolge dargeboten, welche ich fleißig in der Kirche lernte. . Welche Lesung aus den einzelnen Propheten zum eintreffenden Feste passe, was die Apostel lehren, und was die Autorität des Evangeliums zu demselben Tage verkünde, alles glaubte ich, sei im Laufe des Jahres an den Festtagen der Kirche gemäß den Zeiten in zutreffender Weise zu bringen".

[1]) Editio nova (Paris 1723) III 301. Abgedruckt bei *Migne* PL 30, 487.

D'Achery erhielt diesen Brief von P. Franz Chifflet, setzt ihn um das Jahr 400 und drückt keinerlei Zweifel an der Echtheit aus. Im Mittelalter haben die Liturgiker leicht geglaubt, die Anordnung der Evangelien des Kirchenjahres (nur auf sie wollen wir uns der Kürze und Uebersichtlichkeit wegen beschränken) sei von Hieronymus auf Anregung des Papstes Damasus getroffen worden. So schreibt Berno, seit 1014 Abt der Reichenau, dem hl. Hieronymus den Lectionarius, oder Liber comitis, so gewiß zu, als er den Liber sacramentorum auf Gregor den Großen zurückführt[1]). Der in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts verfaßte Mikrologus führt ebenfalls den Comes auf den hl. Hieronymus zurück[2]). Gleiches geschieht hundert Jahre später im Rationale des J. Beleth, worin gesagt wird, Hieronymus habe die Perikopen auf Bitten des Papstes Damasus geordnet[3]).

Aus jenen Büchern folgt, daß man im elften und zwölften Jahrhundert die Autorschaft des hl. Hieronymus allgemein als sicher annahm. Im Anfang des neunten war das noch nicht der Fall, denn einerseits beruft sich Amalarius von Metz zwar auf den Comes, ohne ihn jenem Kirchenlehrer zuzuschreiben[4]), andererseits ist mir wenigstens bis jetzt noch kein vor dem zehnten Jahrhundert geschriebener, nicht interpolierter Comes begegnet, der den Namen des hl. Hieronymus trüge. Der oben erwähnte ihm zugeschriebene Brief ist spätestens im elften Jahrhundert verfaßt, weil die Comites späterer Zeit nicht mit dem Weihnachtsfest, sondern mit der Adventszeit beginnen. Versuchen wir nun hier, eine Anzahl in und für Deutschland geschriebener Redactionen des Comes mit besonderer Berücksichtigung der vom achten bis elften Jahrhundert verfaßten zu vergleichen. Fast nur bis jetzt ungedruckte, also noch nicht verwertete werden herbeizuziehen sein. Durch eine solche Vergleichung, bei der alles zweifelhafte, weil ungenügend edierte Material erst in zweiter Linie und mit einer nur zu sehr gebotenen Vorsicht Verwendung finden darf, wird es möglich, wenigstens in etwa die Wandlungen zu erörtern, welche das heute auch für Deutschland im römischen Meßbuch fest vorgeschriebene Perikopensystem durchge-

[1]) De officiis missae c. 4, *Migne* 142, 1064. [2]) Liber comitis sive Lectionarius, quem sanctus Hieronymus compaginavit, *Migne* 151, 999 c. 25 und 1003 c. 31. [3]) *Migne* 202, 63 c. 57. Aehnlich *Radulphus Tungrensis*. Vgl. *Pamel*, Liturgica Latinorum (Colon. 1571) I 260 und II Prolegomena. [4]) De ecclesiasticis officiis l. 4 c. 40, *Migne* 105, 1158.

macht hat. Der Nutzen dieses Versuches ist vielfach. Erstens wird dadurch der Weg zur Beantwortung der Frage gebahnt, ob nicht der Kern des Comes doch noch auf Hieronymus zurückzuführen sein wird. Zweitens eröffnen sich dadurch für die homiletische Behandlung der Evangelien neue Gesichtspunkte. Man wird sehen, ob und wie alle Evangelien der einzelnen Sonntage im Festkreise der Kirche eine tiefere Bedeutung haben oder nicht. Drittens wird durch die genaue Kenntnis der verschiedenen Redactionen des Comes, durch die Bezeichnung der Interpolationen, Aenderungen und Abweichungen derselben ein schätzbares Mittel geboten, Zeit und Ort der Entstehung einer Reihe der wichtigsten Handschriften zu erkennen. Der Comes findet sich in den alten, oft mit Miniaturen reich ausgestatteten Evangelienbüchern. Wie viel Mühe kostet es, die Schreibschulen zu bestimmen, die im Mittelalter blühten. Wie wenig ist noch bekannt über jene alten Malerschulen! In den Comesredactionen liegt ein bis dahin noch kaum verwertetes Mittel der Datierung und Classificierung. Ueber den Nutzen und die Bedeutung, den jede eingehende liturgische Untersuchung hat, der also auch dieser hoffentlich nicht fehlen wird, braucht wohl nichts gesagt zu werden. Am Schluß werden wir auf einen weitern, in den Augen vieler vielleicht den wichtigsten Vortheil hinweisen können, den diese freilich sehr mühevollen Untersuchungen in Aussicht stellen.

I. Die Quellen.

An die Spitzen der deutschen Perikopenverzeichnisse ist die herrliche Handschrift der Ada zu stellen. Aus der kaiserlichen Benedictinerabtei des hl. Maximin vor den Thoren von Trier kam sie infolge der Aufhebung der Klöster in die dortige Stadtbibliothek. Ihr Comes ist noch nie in ausreichender Weise publiciert und besprochen worden. Für die von der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde mit großen Kosten übernommene Herausgabe der Handschrift war ein Abdruck und eine Besprechung dieses Comes in Aussicht genommen, doch soll man den Plan leider aufgegeben haben.

Dem Comes des Adacodex steht derjenige der Karolingischen Evangelienhandschrift des Aachener Münsters sehr nahe. Letztere stammt aus dem neunten Jahrhundert und ist von mir in der Zeitschrift für christliche Kunst 1 (1888) 53 f. beschrieben. Einen etwas jüngern, aber wenig veränderten Comes hat die Ottonische Handschrift des genannten Münsters. Ihre wertvollen Miniaturen

und ihr Text ist ausführlich behandelt in meinem Buche: Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen in 33 Lichtdrucken herausgegeben und mit den Evangelienbüchern von Trier, Gotha, Bremen und Hildesheim verglichen (Aachen, Barth, 1886). Eine dritte Aachener Handschrift, nach Angabe des Katalogs aus dem zweiten Drittel des zehnten Jahrhunderts stammend, und eine vierte jüngere ruhen in der Burgundischen Bibliothek zu Brüssel[1]. Letztere ist leider verstümmelt und aus zwei Codices, einem Evangelienbuch und einem Meßbuch zusammengesetzt. Sehr verwandt mit dem Comes des eben an erster Stelle genannten Aachener Codex ist derjenige einer zu Aachen im Privatbesitz (Dr. Wings) befindlichen Handschrift der vier Evangelien aus der Mitte des zehnten Jahrhunderts. Obgleich der Ort ihrer Herkunft nicht bekannt ist, dürfen wir sie wegen dieser Verwandtschaft und des augenblicklichen Aufenthaltes mit den Aachener Handschriften in Verbindung setzen, also die fünf erwähnten Handschriften bezeichnen als Aachen 1, 2, 3, 4, 5 (Wings).

Aachen gehörte ehedem zur Diöcese Lüttich. In ihr lag auch die alte Karolingische Abtei der Benedictinerinnen zu Süstern zwischen Maestricht und Roermond. Die jetzt zur Pfarrkirche umgewandelte alte Basilika besitzt einen aus dem Anfange des elften Jahrhunderts stammenden Codex der Evangelien mit Miniaturen und mit einem Comes, der sicher schon 1174 dort gebraucht wurde, weil ein aus diesem Jahre stammendes Schatzverzeichnis auf ein früher leer gelassenes Blatt eingetragen ist.

Ein wegen seiner Miniaturen wichtiges Evangeliar aus St. Jakob in Lüttich aus dem zehnten Jahrhundert, jetzt in der Brüsseler Bibliothek n. 18 383, ist leider so sehr verstümmelt, daß vom Comes nur drei Blätter erhalten sind. Verwandt mit den Lütticher Comesverzeichnissen ist das aus dem zweiten Drittel des zwölften Jahrhunderts stammende, ebenfalls in der kgl. Bibliothek zu Brüssel (n. 14 970) vorhandene Evangeliar aus der Marienkirche zu Namur. Ein altes Evangelienbuch derselben Bibliothek (II n. 175) darf wohl auch hier eingereiht werden. Citieren wir sie als: Süstern, Lüttich, Namur, Brüssel.

Wendet man sich zur alten Diöcese Köln, so bietet die reiche Burgundische Bibliothek einen weiteren wichtigen Beitrag. Sie

[1] Vgl. (Altes) Archiv für ältere deutsche Geschichts-Kunde 8, 507 und den Katalog der Burgundischen Bibliothek.

besitzt nämlich (n. 18723) einen Evangeliumcodex mit Comes und merkwürdigen auf classische Vorbilder zurückgehenden Miniaturen, welcher laut einer von alter Hand eingetragenen Nachricht aus Xanten stammt. Für die Stadt Köln dürfen wir uns auf einen von Pamel[1]) aus Handschriften von Brügge und Köln hergestellten Comes berufen. Freilich hat Pamel einen schon im Anfang des neunten Jahrhunderts zu Köln benutzten Comes zu Grunde gelegt. Da aber nicht feststeht, was er aus dem Brügger Codex nahm oder aus spätern Handschriften beifügte, ist sein Verzeichnis mit der größten Vorsicht zu benutzen. Aus demselben Grunde sind auch die von Tommasi herausgegebenen Verzeichnisse der Episteln und Evangelien nicht überall als sichere Führer anzuerkennen[2]). Die Kölner Domcodices wären mit Rücksicht auf ihren liturgischen Gehalt jedenfalls neu zu untersuchen und zu beschreiben. Zwei Perikopenbücher aus dem ersten Drittel des eilften und aus dem Beginn des vierzehnten Jahrhunderts, die aus Köln nach Brüssel gekommen sind (n. 9222 und 391 f.), zeigen, welche Evangelien man in Köln um die Jahre 1000 und 1300 in der hl. Messe benützte. Das wichtigste Kloster der Kölner Diöcese war Essen. Aus dem Schatz dieser alten Benedictinerinnenabtei haben sich in Düsseldorf und in den beiden katholischen Kirchen Essens wertvolle Reste erhalten. Die Essener Münsterkirche besitzt einen Folianten, der dem Beginn des neunten Jahrhunderts zugeschrieben wird, aber jünger sein dürfte, und dessen Schrift noch mit irischen Verzierungen ausgestattet ist. Sein Comes beginnt also: In nomine Domini nostri Jesu Christi incipit capitulare evangeliorum de circulo anni, sicut agit sedes sancta apostolica Romana[3]). Ein zweiter Codex in Folio stimmt, wenn auch nicht immer, so doch meistens mit dem ebengenannten überein. Er ruht in der dortigen Gertrudiskirche. Dieselbe besitzt eine dritte Evangelienhandschrift mit Comes in Quart, deren Verzierungen in irischem Flechtwerk auf das neunte Jahrhundert hinweisen. Bezeichnen wir diese Perikopenverzeichnisse der Kölner Diöcese: Xanten, Pamel, Cöln 1, 2, Essen 1, 2, 3.

Aus der Leydener Universitäts-Bibliothek kommt in Betracht der Comes eines in irischem Stil ausgestatteten Evangelienbuches

---

[1]) L. c. II p. 1 s. cf. Prolegomena I fol. 4. [2]) Ueber Tommasis Lectionar findet man sehr eingehende Untersuchungen bei Ranke, Pericopensystem (Berlin 1847) S. 154 f. und Anhang II. [3]) Beschrieben von Human in der Zeitschrift des Bergischen Geschichts-Vereins 17. Band mit 5 Tafeln.

des neunten bis zehnten Jahrhunderts und das Bruchstück eines zweiten Comes, der fast aus der gleichen Zeit stammt (Cod. lat. n. 48 und Cod. Vossian. 49). Leyden 1, 2.

Bremen besitzt eine sehr wichtige Perikopensammlung, die von den Echternacher Mönchen nach dem Brande ihres Klosters (1016) an Heinrich II geschenkt und vom König dem dortigen Erzbischof für den Dom übergeben wurde[1]). Eine, wie die vorstehende mit zahlreichen Miniaturen ausgemalte Perikopensammlung habe ich in der Brüsseler Bibliothek (n. 9428) untersuchen können. Der Katalog setzt ihre Anfertigung in das zweite Drittel des neunten Jahrhunderts; Lamprecht[2]) gibt als Entstehungszeit die Mitte des neunten Jahrhunderts an. Die Herkunft aus Bremen ist dadurch festzustellen, daß am Anfange ein Eid eingetragen ist, wodurch dem dortigen Erzbischof Treue versprochen ist. Da am Ende sieben Miniaturen die Auffindung der Gebeine des hl. Stephanus darstellen, muß die Handschrift zu einer dem Erzmartyrer geweihten Kirche gehören. Sie wird also aus der 962 gestifteten Propstei des heil. Stephan zu Bremen[3]) stammen. Stil der Miniaturen, Schrift und Inhalt zeigen deutlich, daß das Buch lange nach dem neunten Jahrhundert entstanden sein muß. Seine Bilder stehen denen der eben genannten Bremer Handschrift und denen des bekannten Gothaer, aus Echternach stammenden Evangelienbuches so nach, daß die Datierung bis zur Mitte des eilften Jahrhunderts herabgerückt werden muß. Citieren wir diese Handschriften: Bremen 1, 2.

Aus der Kölner Diöcese kamen wir rheinabwärts nach Leyden, dann der Küste entlang nach Bremen. Der Weg führt nun nach Paderborn. Die besten liturgischen Handschriften der Stadt wurden bei Aufhebung des alten Capitels um 1800 durch den Canonicus Grafen von Kesselstadt nach Trier geflüchtet, wo man sie im Dome aufbewahrt. Für unsern Zweck sind zwei wichtig: eine Evangelienhandschrift aus dem neunten bis zehnten Jahrhundert (n. 137[d] u. 133) mit vier Evangelistenbildern und eine jüngere, um 1200 geschriebene mit vier Miniaturen (n. 142[4]) beide mit dem am Ende befindlichen Comes. Paderborn 1, 2.

---

[1]) Beschreibung und Literaturangabe in Beissel, Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto 28 f. [2]) Initialenornamentik (Leipzig 1882) S. 29 n. 43. [3]) Adami Gesta Hammaburg. eccl. pont. l. 3 c. 9, Mon. Germ. VII 338. [4]) Besprochen in der Zeitschrift für christliche Kunst 1 (1888) 131 f.

Trier ist reich an alten handschriftlichen Schätzen. Heben wir aus der Menge der liturgischen Bücher zwei der wichtigsten aus, die beiden Handschriften der Erzbischöfe Egbert († 993) und Cuno († 1388). Egberts aus der Reichenau stammendes Perikopenbuch ist in letzterer Zeit so häufig behandelt worden[1]), daß es nicht nöthig ist, auf dessen Wert hier weiter hinzuweisen. Kaum bekannt dagegen ist das an Miniaturen mehr als doppelt und dreifach reichere, höchst wertvolle Perikopenbuch Cunos von Falkenstein im Trierer Dom, dem, wie wir an anderer Stelle einmal nachweisen werden, Egberts Buch als künstlerische Vorlage diente. Da wir nun mit Einschluß des Adacodex schon drei Trierer Evangelienbücher haben, dürfen, ja müssen wir den Hinweis auf andere für jetzt unterlassen, um nicht weitschweifig zu werden.

Die dritte alte Metropole der Rheinlande, das goldene Mainz, hat in ihrem Domschatz ein aus der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts stammendes Prachtbuch mit Goldschrift auf Purpur aus alten Zeiten gerettet. Es enthält auf 31 Blättern die Evangelien der größeren Feste. Ein zweiter Codex steht künstlerisch weit tiefer ist aber für uns wichtiger, weil er einen vollständigen Comes (Capitulare evangeliorum de anni circulo) enthält. Er wird der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts zugeschrieben. Citieren wir die beiden Handschriften: Mainz 1, 2.

Für Speier hat Gerbert gesorgt, indem er aus einer dem achten Jahrhundert zugeschriebenen Handschrift den dort gebrauchten Comes abgedruckt hat[2]). Er hat dabei die Abweichungen bemerkt die er in einem Reichenauer Comes des zehnten Jahrhunderts fand. Da Egberts Codex aus der Reichenau stammt, ist dadurch eine wichtige Parallele geboten.

Auf der Stadtbibliothek zu Bamberg werden drei wichtige Handschriften mit den Perikopen des Kirchenjahres aufbewahrt. Die älteste, im eilften Jahrhundert geschrieben, mit etwas rohen aber sehr lebendig gezeichneten Miniaturen verziert, stammt aus der Kathedrale. Die andere enthält im ersten Theile eine Apokalypse,

---

[1]) De codice Egberti, Trier 1855; Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande 70, 56 ff.; Der Bilderschmuck des Cod. Egberti zu Trier und des Cod. Epternacensis zu Gotha von Lamprecht (mit einem Theile der Perikopen); Kraus, Die Miniaturen des Cod. Egberti, Freiburg 1884; Beissel, Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto S. 9 f. [2]) Monumenta veteris Liturgiae Alemannicae (Typis San-Blasianis 1777) 417 s.

im zweiten Evangelien. Beide Theile sind mit sehr beachtenswerten Miniaturen verziert; die des zweiten Theiles erinnern sehr an den Ottonischen Codex von Aachen.

Ließe sich die Ansicht, welche dies Bamberger Buch als Arbeit der Reichenau ansieht, als sicher beweisen, so hätten wir hier schon das vierte von dort stammende Perikopensystem. Ein drittes Buch mit Evangelien stammt aus dem zwölften Jahrhundert. Citieren wir: Bamberg 1, 2, 3.

Aus Süddeutschland stammt der im Berliner Kupferstichcabinet ruhende, auf karolingische Vorbilder zurückgehende, Codex mit den Evangelien des Kirchenjahres. Eine alte Notiz im Anfang sagt: Herbip. 1273, so daß dadurch wohl die Herkunft aus Würzburg gesichert ist. Wertvoller ist ein mit zahlreichen Miniaturen versehener Codex ebendaselbst aus dem zweiten Viertel des eilften Jahrhunderts mit den Evangelien des Kirchenjahres. Citieren wir beide: Berlin 1, 2.

Der Wischehrader Codex der Universitätsbibliothek zu Prag aus dem zweiten Viertel (1130) des zwölften Jahrhunderts ist so wichtig, daß er hier um so weniger zu übergehen ist, als seine Perikopen durch die Anziehungskraft der bedeutenden Miniaturen in den Schatten gestellt und wenig beachtet worden sind. Zur Beurtheilung seiner Perikopen sind drei Handschriften des Domes herbeizuziehen. Eine aus dem zehnten bis eilften Jahrhundert stammende, noch mit irischem Flechtwerk verzierte und durch ihre Miniaturen an den Ottonischen Codex von Aachen erinnernde, hat einen vollständigen Comes, dessen Ueberschrift lautet: Incipiunt capitula evangelii de anni circulo. Die zweite hat ebenfalls noch irische Initialen und beim Comes die Aufschrift: Incipit capitulare evangeliorum de anni circulo. Am Rande des Comes ist das Fest des hl. Emeram nachgetragen, wodurch die Bezeichnung dieses Comes zu Regensburg und zugleich das Alter des Comes dargethan wird. Der dritte Codex mit vier Evangelistenbildern und Miniaturen zu den höchsten Festen ist ganz in Gold geschrieben, dürfte aber wohl erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts entstanden sein. Citieren wir diese Handschriften: Wischehrad, Prag 1, 2, 3.

Um die Darstellung der Geschichte der deutschen Perikopen in etwas abzurunden und vor Einseitigkeit zu bewahren, wird es nöthig sein, wenigstens einige Evangelienverzeichnisse aus Frankreich und Italien zum Vergleich herbeizuziehen. Für Frankreich ist da angeblich von höchster Wichtigkeit der vom Priester Theotinchus

nach gewöhnlicher Annahme im neunten Jahrhundert, in Wahrheit wohl viel später auf Bitten des Grafen Hechiard von Amiens bearbeitete Comes. Er ist von Baluze herausgegeben und von Migne sogar unter den dem hl. Hieronymus zugeschriebenen Werken aufgenommen worden, obgleich offenbar, wenn dem Kirchenvater ein Comes zugeschrieben werden soll, jedenfalls kein so stark interpolierter in seinen Werken Platz finden durfte[1]).

Die Bollandisten besitzen einen aus Blois[2]) stammenden, im neunten Jahrhundert geschriebenen Codex, dessen ausführlicher Comes neben den oben angeführten deutschen Handschriften und den noch folgenden italienischen zeigt, wie sehr man sich hüten muß, in dem Comes des Theotinchus mehr als eine durch willkürliche Interpolationen erweiterte Fassung älterer Formulare anzuerkennen. Martene[3]) bietet dann einen aus zwei Handschriften hergestellten Comes. Die ältere stammt aus der Zeit um 800 und aus dem Kloster U. L. Frau von Grasse, die andere an zweihundert Jahre jüngere aus St. Andreas bei Avignon. Leider ist das wichtige, von Mabillon[4]) zum Abdruck gebrachte Gallicanische Lectionar des siebenten oder achten Jahrhunderts nur sehr unvollkommen erhalten. Indessen bietet es auch so zur Beurtheilung des vorkarolingischen Perikopensystems schätzbare Anhaltspunkte. Citieren wir diese französischen Perikopenverzeichnisse: Theotinchus, Bolland., Grasse, Avignon, Gallicanum.

Was jenes Gallicanische Lectionar uns für Frankreich bietet, das liefert für Italien der auf der Breslauer Stadtbibliothek aufbewahrte Codex *Rehdiger*. Er stammt aus Aquileja und aus dem siebenten Jahrhundert, doch ist das von anderer Hand geschriebene Perikopenverzeichnis (Capitulare evangelii) wenigstens ein bis zwei Jahrhunderte jünger[5]). Der Comes zweier Handschriften aus

---

[1]) *Baluzius,* Capitularia regum Francorum (Paris 1687) II 1309 s.; *Migne,* PL 30, 487 s.; Ranke, Perikopensystem S. 144 f. und Anhang V. [2]) Auf dem ersten Blatte steht ein Juramentum canonicorum ecclesiae sci Amoris Blisiensis. Diese Kirche soll den Codex von Ludwig dem Heiligen erhalten haben. [3]) Thesaurus novus anecdotorum (Paris 1717) III 63 s. [4]) De liturgia Gallicana (Paris 1729) 106 s. [5]) Codex quatuor Evangeliorum latinus Rehdigerianus. Matthaeus et Marcus cum textu graeco et editione vulgata collatus a J. E. Scheibel. Vratislaviae 1763; De codice quatuor Evangeliorum bibliothecae Rehdigerianae, in quo vetus latina versio continetur, Vratislaviae 1814 (von David Schulz); Evangeliorum quattuor vetus latina interpretatio

Lucca und Florenz, den Zaccaria[1]) herausgegeben hat, läßt erkennen, wie die Perikopen im zehnten und eilften Jahrhundert in Italien verlesen wurden.

Damit sind unsere Quellen angegeben. Es wäre leicht, sie auf die doppelte oder dreifache Zahl zu bringen. Dadurch würde aber nur zu leicht die Menge des Stoffes Verwirrung bringen. Für diesen Versuch, die Hauptgesichtspunkte einer Geschichte der ältern deutschen Perikopenordnung darzulegen, genügt das angegebene Material, das aus weitauseinanderliegenden Bibliotheken und Sacristeien nicht ohne Mühe zusammenzusuchen war. Später können in weitern Arbeiten andere Handschriften verwertet und manche für jetzt absichtlich kurz oder gar nicht berührte Fragen weiter ausgeführt werden.

II. Veränderungen in der allgemeinen Anordnung der Perikopenreihe.

Auf den ersten Blick scheiden sich die Verzeichnisse der Perikopen in zwei Abtheilungen. Die ältesten deutschen Evangelienbücher bieten nur den Text der vier Evangelien mit den Kanones-Tafeln und den Briefen des hl. Hieronymus, nur die spätern haben am Ende einen Comes. Es ist darum nicht ohne Wichtigkeit, daß der Comes des Breslauer Codex erst lange nach Herstellung des Textes beigefügt worden ist. In Karolingischer Zeit war es aber ziemlich allgemein Sitte, einen Comes anzuhängen. Der Diakon hatte also beim Hochamte, der Priester während der stillen Messe seine Perikope zuerst im Comes, dann mit Hilfe des Comes aus dem Text eines der vier Evangelien zu suchen. Das war offenbar sehr umständlich. So kam man dazu, die betreffenden Perikopen aus den vier Evangelien auszuheben und in der vom Comes vorgesehenen Reihe zu schreiben. Man hat die so angeordneten Bücher Evangelistare, die der ältern Art Evangeliare genannt. Besser würde man sie als Evangelienbücher und Perikopenbücher bezeichnen. Schon das Gallicanische Lectionar hat die Episteln und Evangelien aus dem Text der hl. Schrift für jeden Tag ausgehoben. In Deutschland findet sich ein solches Ausheben der Evangelien der

---

ex codice Rehdigero nunc primum edita (von Haase). Sechs Universitätsprogramme von 1865 bis 1866. [1]) Bibliotheca ritualis (Rom. 1776) I 183 s.

höchsten Feste zB. in dem nur für den feierlichsten Gottesdienst bestimmten, auf Purpur geschriebenen, ehedem in Gold gebundenen Buch von Mainz. Auch die späteren eigentlichen Perikopenbücher Bremen 1, 2, Egbert, Cuno, Bamberg, Wischehrad, Prag 3, Berlin 2 sind herrlich ausgestattet. Es scheint demnach, daß man anfangs in reichen Kirchen diese bequemere Art, vielleicht nach dem Vorgang des Gallicanischen Ritus, für die höchsten Feste, später aber für den Gebrauch der Bischöfe und Aebte für das ganze Jahr in Anwendung brachte, dann zuletzt erst auch für ärmere Kirchen. Letztere behalfen sich lange mit dem Text der vier Evangelien und einem Comes. Die ältesten der oben angegebenen eigentlichen Perikopenbücher oder Evangelistare (Egbert, Bamberg 1, Bremen) stammen aus dem Ende des zehnten und aus dem eilften Jahrhundert.

In den frühesten Redactionen des Comes sind die Feste der Heiligen noch nicht von den Sonntagen getrennt, wie dies jetzt im römischen Missale der Fall ist, das sein Proprium de tempore und de Sanctis hat. Einen Rest der alten Anordnung findet man noch in der Weihnachtsoctav bewahrt. Wie dort die Feste der hl. Stephan, Johann, Thomas und Sylvester in Mitte der Evangelien der Feste des Herrn und der Sonntage noch stehen, so war es ehedem während des ganzen Kirchenjahres. Dadurch entstand freilich ein großer Uebelstand. Die Sonntage waren besonders wegen der wechselnden Osterzeit veränderlich, die Feste der Heiligen aber an bestimmte Monatstage gebunden. So folgten sich Sonntage und Heiligenfeste nie gleichmäßig. Man hat in den alten Verzeichnissen vielfach gewechselt und versucht, ist aber nie zu einer ausreichend praktischen Anordnung gekommen. Darum entschloß man sich zuletzt, die Heiligenfeste aus der Reihe der Sonntage herauszuheben. So finden wir sie in einer eigenen, von den Sonntagen getrennten Abtheilung in Namur, Köln 1, 2, Bremen 2, Cuno, Mainz 2, Bamberg 1, 2, Prag 3 und Berlin 2, also in Handschriften, die nach dem Jahre 1000 entstanden. Sie stehen unter dem Titel: Incipiunt de sanctis evangelia in Cunos Pracht codex; Incipit capitulare evangeliorum in natalibus sanctorum in Bamberg 1.

Die Anfänge eines *Commune Sanctorum*, welches im Römischen Meßbuch den Festen der einzelnen Heiligen folgt, finden sich erst spät. Die Handschriften Ada, Aachen 1, 2, 3, 4, Essen 1, Paderborn 1, 2, Berlin 1, Mainz 2, selbst der breitspurige Theotinchus haben zB. noch nichts davon. Ziemlich entwickelt ist es in

Süstern, Egbert, Cuno, Berlin 2, ja schon im Gallican. Im Codex von Süstern ist ein sehr bemerkenswerter Anlauf zu einem Commune gemacht, indem die Heiligenfeste zu Gruppen gesammelt sind, die freilich noch zwischen den Sonntagen stehen. Dagegen finden sich Evangelien für Messen, welche den jetzt als Votivmessen nach dem Commune Sanctorum im Missale vorfindlichen entsprechen, in allen Redactionen des Comes, selbst in den ältern. Sie tragen oft den Titel: Evangelia *de diversis causis*.

Unsere heutigen liturgischen Bücher beginnen das Kirchenjahr mit dem ersten Adventssonntage. Dagegen steht am Anfange der ältern Redactionen des Comes das Weihnachtsfest, zB. in Ada, Aachen 1, 2, 5, Essen 3, Paderborn 1, Mainz 2, Speier, Reichenau, Lucca. Dagegen wird das Evangelium der Vigil von Weihnachten, womit in den eben genannten Handschriften das Kirchenjahr endet, an den Anfang gestellt in Süstern, Pamel, Essen 1, 2, Berlin 1, 2, Paderborn 2, Bamberg 1, Florenz, Theotinchus. Mit den Adventssonntagen fangen alle spätern Bücher an. Einen beachtenswerten Uebergang bildet der Egbertcodex, indem er die Adventssonntage zweimal gibt, sowohl am Anfange als am Ende. Hiermit ist die Zeit um das Jahr 1000 als Wendepunkt angezeigt, bei dem man begann, das Kirchenjahr schon mit dem Advent anzuheben.

Dem verschiedenen Anfange der Perikopenverzeichnisse entspricht die Verschiedenheit in der Zählung der Sonntage nach Pfingsten. Zwei verschiedene Systeme sind zu unterscheiden. Das jüngere, im Römischen Missale zur allgemeinen Geltung gebrachte zählt alle Sonntage von Pfingsten bis zum Advent der Reihe nach; das ältere theilt sie in vier Abtheilungen. Es hat Sonntage nach Pfingsten, nach Peter und Paul, nach Laurentius und nach Cyprian. Der Unterschied der beiden Systeme und die in den ältern Büchern regelmäßig durchgeführte Zersplitterung der Sonntage nach Pfingsten ist von hoher praktischer Bedeutung, weil er beweist, daß nicht ein einheitlicher, strenger Gedankengang die Perikopen aller Sonntage nach Pfingsten durchzieht, sondern daß sie, vielleicht nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten, gruppenweise angeordnet sind. Die griechischen und armenischen Kalender haben noch jetzt eine ähnliche Gruppierung der Sonntage nach Pfingsten[1]).

---

[1]) *Nilles*, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Oeniponte, Fel. Rauch, 1879 s.

Im einzelnen zählen Ada, Aachen 1, 2, Prag 2, Reichenau: 2 Sonntage nach Pfingsten, 6 nach Peter und Paul, 5 nach Laurentius, 7 nach Cyprian. Paderborn 1 hat einen Sonntag mehr (8) nach Cyprian, Speier 5 Sonntage nach Pfingsten und ebenfalls 8 nach Cyprian. Essen 2 hat: 2 nach Pfingsten, 6 nach Peter und Paul, 5 nach Laurentius, 11 nach Cyprian. Prag 1 hat: 2 nach Pfingsten, 5 nach Peter und Paul, 6 nach Laurentius, 10 nach Cyprian. Bei Theotinchus finden sich: 6 Sonntage nach Pfingsten, 6 nach Peter und Paul, 5 nach Laurentius, dann Dominica mensis VI, Dominica mensis VIII (!), Dominica mensis VII, Dominica III post s. Cypriani, worauf eine große Lücke folgt. Eine merkwürdige Zählung hat auch der Brüsseler Codex aus Aachen; denn er gibt 4 Sonntage nach Pfingsten, 5 nach Peter und Paul, 6 nach Laurentius, dann eine Dominica vacans, Dominica XVI und XVII nach Pfingsten, endlich Dominica III bis VI post sancti Angeli. Im Comes Paderborn 2 bietet sich eine ähnliche Verwirrung in der Zählung von 4 Sonntagen nach Pfingsten, 8 nach Peter und Paul, 7 nach Laurentius, 6 nach dem Feste des heil. Michael, wobei aber der dritte nach dem Feste des Erzengels Dominica XXI genannt wird.

Da sind offenbar Angaben, die aus ältern und jüngern Redactionen ohne Verständnis herübergenommen und vermischt worden sind. Sonntage nach Michael finden sich auch in den Redactionen Grasse und Avignon, wo wir 5 Sonntage nach Pfingsten, 6 nach Peter und Paul, 7 nach Laurentius und 6 nach dem Feste des hl. Michael (post s. Angeli) antreffen. Xanten hat: 7 Sonntage nach Pfingsten, 6 nach Peter und Paul, 7 nach Laurentius, 6 nach Michael. Bolland hat beziehungsweise 6, 8, 7, 7 Sonntage nach Pfingsten, Peter und Paul, Laurentius und Michael.

Die jüngern Handschriften, welche die Sonntage nach Pfingsten bis zum Advent einfach weiter zählen, haben zweierlei System. Die einen geben ein Evangelium an für den Octavtag nach Pfingsten und beginnen dann die Zählung, wobei Süstern bis zum 24., Pamel und Bamberg 1 bis zum 25. Sonntage nach der Octav von Pfingsten gehen. Andere Handschriften rechnen den Octavtag, wie dies noch heute geschieht, als ersten Sonntag nach Pfingsten, sind also in ihrer Zählung immer um einen Sonntag weiter. Wir finden im Comes der ersten Essener Handschrift 23, in der ersten Berliner Handschrift ebensoviel, in der zweiten nur 21, bei Cuno

24, bei Wings, Egbert, Bremen 1 und Köln 1 aber 25. Bremen 2 hat 26 Sonntage, Mainz 2 endlich 33, weil hier die Adventssonntage mitgezählt werden und dem 33. Sonntag nach Pfingsten die Woche vor Weihnachten folgt. Auffallend ist das Verzeichnis im Codex Rehd., denn dort sind 2 Sonntage nach Pfingsten und dann 4 vor dem Feste des Täufers angegeben. Die Fortsetzung fehlt leider.

Man sieht, wie groß die Verschiedenheit und demnach die Verwirrung war, bevor man um das Jahr 1000 begann, diese Sonntage einfach der Reihe nach zu zählen.

III. Veränderungen in den Evangelien einzelner Sonntage.

Bei Behandlung der Geschichte der Perikopen lautet die wichtigste und interessanteste Frage: Hat sich, abgesehen von Verschiebungen und von veränderter Benennung der Sonntage, trotzdem die Reihe und Auswahl der einzelnen Lesestücke vielleicht im wesentlichen behauptet? ist im heutigen Meßbuch ein Kern erhalten, der sehr hoch hinaufreicht, ja vielleicht von Damasus und Hieronymus stammt? Legen wir einen Theil des Materials vor, um den Einblick in die Sachlage zu ermöglichen. Offenbar muß die Darlegung klar werden. Das aber ist sehr schwer zu erreichen. Nur tabellarische Uebersichten verhelfen zum Ziele. Heben wir drei Gruppen von Evangelien aus; denn alle zu besprechen ist hier wegen des Raumes nicht möglich. Drei genügen überdies zur Kenntnisnahme; es sind die Adventssonntage und Weihnachtsfeste, die vierzehn Tage um Ostern und die Sonntage nach Pfingsten.

In der ersten zur Darlegung der Perikopen des Advents und der Weihnachtstage aufgestellten Tabelle bezeichnen wir die Sonntage des Adventes mit I., II., III., IV., (V). Das Römische Meßbuch gibt nur vier Sonntage vor Weihnachten, die es als 1., 2., 3. und 4. Adventsonntag bezeichnet. Frühere Verzeichnisse enthalten deren fünf. Die gleiche Bezeichnung wie das Missale bieten Süstern, Köln 2, Berlin 2, Cuno, Bamberg 2, Prag 3, wobei freilich oft nicht die Bezeichnung „erster Adventssonntag“ sondern „erster Sonntag vor Weihnachten“ angewandt wird.

Dagegen zählen die ältern Redactionen des Comes den jetzt als „ersten Sonntag des Advents“ oder „vor Weihnachten“ genannten als „4. vor Weihnachten“, den 2. als „3.“, den 3. als „2.“,

den 4. als „1.“, weil sie von der Zählung der Wochen vor Weihnachten ausgingen. Dies ist der Fall in Ada, Aachen 1, 2, 5, Essen 1, Bamberg 3, Prag 2, Bremen 1, 2. Die Zählung 5, 4, 3, 2, 1 vor Weihnachten, also mit fünf Sonntagen, ist durchgeführt in Essen 2, Leyden 1, Xanten, Paderborn 1, 2, Bamberg 1, Prag 1, Berlin 1.

Der Codex Egberti bezeichnet auch hier eine Uebergangsperiode, denn im Anfange hat er das seit etwa 1000 allgemeiner werdende System: Dominica I., II., III., IV. de adventu Domini, am Ende aber noch das ältere: Dominica V., IV., III., II., I. ante natale Domini. Der Comes Mainz 2 zählt, wie schon gesagt, die Adventssonntage nicht, so daß bei ihm der letzte Sonntag vor Weihnachten einfach heißt: Hebdomada 33. post Pentecosten.

In der folgenden Tabelle bezeichnen in der ersten Colonne F. IV., F. VI., Sab. die Quatembertage des Advents, Vigil., Nat., Steph., Jo., Innoc., Thom., Dominic., Silvest., Circumcis. die Tage der Weihnachtsoctav.

Die folgenden Colonnen geben dann die Evangelien der einzelnen Redactionen des Perikopensystems an, die erste Mis. diejenigen des Missale, die zweite A. bietet die Perikopen von Ada, Aachen 1, 2, 5, Essen 1, Speier, Reichenau, dann ferner, doch mit Beifügung eines fünften Adventssonntages und des Evangeliums das jetzt am 24. Sonntag nach Pfingsten steht, jene von Süstern, Mainz 2, Essen 2, Bamberg 1, Prag 1, Berlin 1, Theotinchus, Florenz. Die Colonne A gibt also das Karolingische System.

Die dritte Colonne Pad. verzeichnet die Evangelien von Paderborn 1 (mit Auslassung des Festes des hl. Thomas † 1170), 2, Berlin 2, also das System der Zeit um 1200; die vierte Egb. die Perikopen des Egbertcodex, die am Anfang und am Ende verzeichnet sind; die fünfte diejenigen des Erzbischofes Cuno (1380); die sechste bietet endlich die Lesestücke des Codex Rehdig. zu Breslau.

Die arabischen Ziffern bezeichnen je ein Evangelium. Wir setzen sie einzeln hin mit Bezeichnung der Anfangsworte und der alten Nummer des Abschnittes, womit sie in den Handschriften citiert werden, weil dadurch die Benützung unserer Tabelle für weitere Forschungen bedeutend erleichtert wird:

1. Die Vorhersagung des jüngsten Tages. Luc. 21, 25—33. Erunt signa. 257.

2. Sendung des Johannes an Christus. Matth. 11, 2—10. Cum audisset. 102 (105).
3. Sendung der Juden an Johannes. Jo. 1, 19—28. Miserunt Judaei. 9.
4. Sendung des Engels an Maria. Luc. 1, 26—38. Missus. 3.
5. Heimsuchung Marias bei Elisabeth. Luc. 1, 39—47. Exsurgens. 3.
6. Sendung des Täufers durch Gott. Luc. 3, 1—6. Anno quintodecimo. 6.
7. Ein Engel erscheint dem hl. Joseph. Matth. 1, 18—21. Cum esset desponsata. 2 (1).
8. Christi Geburt. Luc. 2, 1—14. Exiit edictum. 3.
9. Die Hirten bei der Krippe. Luc. 2, 15—20. Pastores loquebantur. 3.
10. Anfang des Johannesevangeliums. Jo. 1, 1—14. In principio. 1.
11. Christus weissagt Verfolgung. Matth. 23, 34—39. Ecce ego mitto Prophetas. 240.
12. Petrus redet für Johannes. Jo. 21, 19—24. Dixit Jesus Petro: Sequere me. 231 (232).
13. Tod der Kinder. Matth. 2, 13—18. Angelus Domini. 4.
14. Der gute Hirt. Jo. 10, 11—16. Ego sum pastor.
15. Simeon und Anna. Luc. 2, 33—40. Erat Joseph (pater ejus). 90.
16. Ermahnung zur Wachsamkeit. Luc. 12, 35—40. Sint lumbi. 154.
17. Beschneidung des Herrn. Luc. 2, 21. Postquam consummati. 3.
17a. Beschneidung und Opferung. Luc. 2, 21—32. Postquam consummati. 3.
18. Ermahnung zur Wachsamkeit. Matth. 24, 42—47. Vigilate. 263.
19. Einzug Christi in Jerusalem. Matth. 21, 1—9. Cum appropinquasset. 206.
20. Brodvermehrung. Jo. 6, 5 f. Cum sublevasset oculos. 49.
21. Vorhersagung des jüngsten Tages. Matth. 24, 15 f. Cum ergo videritis abominationem. 248.
22. Die Unterredung mit der Samariterin. Jo. 4, 5 f. Venit ergo in civitatem Samariae. 33.

Die letzte Colonne gibt die Stationen der alten Verzeichnisse an, welche zur Bestimmung des Alters des Comes wertvoll sind. Wo die Stationsangabe fehlt, ist ein Strich gesetzt; die nur in jüngern Handschriften vorkommenden Angaben stehen in Klammern; die Uebereinstimmung mit dem heutigen Römischen Meßbuch ist durch ein Sternchen * bemerkt.

	Mis.	A.	Pad.	Egb.	Cun.	Rehd.	
V.	—	(21)	19	(20)	20	21	—
I.	1	19	1	19	19	22	(Ad s. Mariam maj.)*
II.	2	1	2	1	1	2	(Ad s. Crucem.)*
III.	3	2	3	2	2	6	(Ad s. Petrum.)*
F. IV.	4	4	4	4	4	—	Ad s. Mariam.*
F. VI.	5	5	5	5	5	—	Ad apostolos.*
Sab.	6	6	6	6	6	—	Ad s. Petrum.*
IV.	6	3	3	3	3	4	(Ad s. Eugeniam.)
Vigil.	7	7	7	7	7	7	(Ad s. Mariam.)*
Nat. I.	8	8	8	8	8	8	Ad s. Mariam.*
II.	9	9	9	9	9	—	Ad s. Anastasiam.*
III.	10	10	10	10	10	—	Ad s. Petrum.
Steph.	11	11	11	11	11	11	—
Jo.	12	12	12	12	12	12	—
Innoc.	13	13	13	13	13	—	—
Thom.	14	—	14	—	14	—	—
Dominic.	15	—	17a	—	17a	—	—
Silvest.	16	18	18	—	18	—	—
Circumcis	17	17a	17	17	17	17	(Ad s. Mar. ad mart.)*

Beachtenswert ist der Comes von Modena, denn er gibt zum 5. Sonntage vor Weihnachten die Perikope 20, dann mit anderer Zählung zum 1., 2., 3., 4. Sonntage des Adventes die Perikopen 19, 1, 2, 3. Erinnere man sich, daß der Codex Mainz 2 die Sonntage von Pfingsten bis Weihnachten durchzählt bis 33. Dadurch erklärt sich, wie das Evangelium 21, welches im Missale die Pfingstsonntage endet, in A. und Rehd. den Advent beginnt. Das Evangelium 19 war ein schöner Anfang für den Advent, indem es an des Herrn Nahen erinnert. Jetzt ist es auf den Palmsonntag verlegt.

Die zweite Gruppe der zu besprechenden Evangelien erstreckt sich vom Palmsonntag bis zum weißen Sonntag.

Bezeichnen wir die Colonnen der folgenden Tabelle von oben nach unten mit den Tagen: Palms(onntag), Mont(ag), Dienst(ag), Mittw(och), Donnerst., Charf., Chars., Osters(onntag), usw. bis zum W(eißen) Sonnt(ag).

Die erste Colonne zur Seite Mis. gibt die Evangelien des Römischen Meßbuches. Schon Egbert, Cuno, Bamberg 1, 3, Bremen 2 haben dieselben.

Die zweite Colonne A. enthält die Perikopen der Karolingischen Zeit, wie sie sich finden in den Handschriften: Ada, Aachen 1, 2, 3, Leyden 1, 2, Paderborn 2, Prag 3, Bolland.

Die dritte Colonne Wi gibt die Perikopen der Handschrift des Dr. Wings, Aachen 5;

die vierte die Perikopen des Verzeichnisses von Süstern;

die fünfte die Lesestücke von Paderborn 1, Mainz 2;

in der sechsten folgen die Perikopen von Essen.

Die siebente Colonne zeigt die Lesungen von Berlin 1;

die achte die Perikopen des Theotinchus, die vorletzte die des Cod. Rehdig. Die letzte endlich jene der Gallicanischen Liturgie.

Die Berichte aller vier Evangelisten über die Leidensgeschichte sind bereits aufgenommen in Xanten, Köln 1, 2, Namur. Der Breslauer Comes der letzten Colonne ist schon dadurch als wichtig bezeichnet, daß er am Dienstag, Freitag, Samstag und Sonntag der Osterwoche die Capitel 26, 27 und 28 des ersten Evangeliums liest.

So gibt auch die Gallicanische Liturgie vom Mittwoch bis Sonntag nach Ostern nur Lesungen aus dem Johannesevangelium, nämlich 11, 1 f.; 20, 1 f.; 20, 11 f.; 21, 1 f.; 20, 19 f. Das letzte Evangelium verläßt die Reihe, weil es Thomas betrifft, vor dem der Herr am Octavtage erschien. Man wird sehen, daß, abgesehen von den beiden letztgenannten Redactionen, die Uebereinstimmung eine große ist. Die jetzt um Ostern gelesenen Evangelien standen also der Mehrzahl nach sicher schon um das Jahr 800 fest.

Die Ziffern der Tabelle S. 679 entsprechen folgenden Perikopen:

1. Die Leidensgeschichte nach Matth. 26, 1 f. Dixit Jesus discipulis suis: Scitis. 274.
1a. Erster Theil dieser Leidensgeschichte. Matth. 26, 1—5.
1b. Letzter Theil derselben. Matth. 27, 1 f. 317.
2. Des Judas Geiz. Jo. 12, 1—9. Ante sex dies. 97.
3. Die Leidensgeschichte nach Marc. 14, 1 f. Erat Pascha. 156.
4. Die Leidensgeschichte nach Luc. 22, 1 f. Appropinquavit. 260.
5. Die Fußwaschung. Jo. 13, 1—15. Ante diem. 112.
5a. Jo. 13, 1—32.
5b. Jo. 13, 16—32. Non est servus. 118.
6. Die Leidensgeschichte nach Jo. 18, 1 f. Egressus est Jesus. 156
7. Magdalena am Grabe. Matth. 28, 1—7. Vespere autem. 352.
8. Die Frauen am Grabe. Marc. 16, 1—7. Maria Magdalena. 230.
8a. Marc. 15, 47—16, 11.

Es ist sehr bemerkenswert, daß alle diese bis jetzt aufgezählten Evangelien mit dem Anfange eines Capitels beginnen. Dies wird nicht zu übersehen sein für die Frage, ob die Auswahl der Perikopen oder die

Eintheilung der vier Evangelien in Abschnitte, an die sich unsere Capitelseintheilung anschließt, früher stattfand.

9. Die Jünger von Emmaus. Luc. 24, 13—35. Duo ex discipulis. 339.
9 a. Luc. 24, 1—35. Una autem sabbati.
9 b. Luc. 24, 1—12. Una autem sabati.
10. Jesus erscheint den Aposteln. Luc. 24, 36—47. Stetit Jesus. 340.
11. Jesus erscheint am See. Jo. 21, 1—14. Manifestavit. 219.
12. Jesus erscheint der Magdalena. Jo. 20, 11—18. Maria stabat. 211.
13. Jesus erscheint auf dem Berg. Matth. 28, 16—20. Undecim discipuli. 355.
14. Petrus und Johannes am Grabe. Jo. 20, 1—9. Una sabbati Maria. 209.
15. Die Erscheinung vor Thomas. Jo. 20, 19—31. Cum sero esset. 213.
15 a. Jo. 20, 19—23.
15 b. Jo. 20, 24—31. Thomas autem. 216.
16. Jesus weissagt sein Leiden. Jo. 12, 24—43. Nisi granum. 104.
17. Einzug in Jerusalem. Matth. 21, 1 f. Et cum appropinquasset. 206.
18. Die Pharisäer beschließen den Herrn zu tödten. Jo. 11, 47 f. Collegerunt ergo. 194 (195).
19. Das hl. Abendmahl. Matth. 26, 17 f. Prima autem die. 279.
20. Die Erscheinungen des Herrn. Marc. 16, 9 f. Surgens. 233.
20 a. Marc. 16, 12 f.
21. Auferweckung des Lazarus. Jo. 11, 1—45. Erat autem quidam languens. 94.

	Mis.	A.	Wi.	Sü.	Pad.	Es.	Ber.	Theo.	Rehd.	Gall.
Palmf.	1	1	1	1	1	1	1	1	17	2
Mont.	2	2	2	2	2	2	2	2	18	—
Dienst.	3	5a	3	3	5b	5a	5b	16	1a	—
Mittw.	4	4	4	4	4	4	4	4	16	—
Donnerst.	5	5	5	5	5	5	5	5	(5) 19	1a
Charf.	6	6	6	6	6	6	6	6	1b	1b
Charf.	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7
Osterf.	8	8	8	8	8	8	8	8	13	9b
Mont.	9	9a	9a	9	9	9	9	9	14	8a
Dienst.	10	10	10	10	10	10	10	10	9	20a
Mittw.	11	11	11	11	11	11	11	11	9b	21
Donnerst.	12	12	12	12	12	12	12	12	11	14
Freit.	13	13	13	13	13	13	13	13	10	12
Samst.	14	15a	14	15a	14	14	14	15a	20	11
Sonnt.	15	15b	15	15b	15b	15b	15	15b	15	15

Gehen wir über zur dritten Gruppe, zu den Sonntagen des Pfingstfestkreises.

Die vorkommenden Lesestücke sind folgende:

1. Verheißung des hl. Geistes. Jo. 14, 15—21. Si diligitis me. 128.
2. Verheißung des hl. Geistes. Jo. 14, 23—31. Si quis diligit. 130.
3. Wirkungen des hl. Geistes. Jo. 3, 16—21. Sic Deus dilexit. 24.
4. Der Schafstall. Jo. 10, 1—10. Qui non intrat. 89.
5. Verheißung des hl. Sacramentes. Jo. 6, 44—52. Nemo potest. 60. Dieses und die beiden folgenden Lesestücke sind für die Quatembertage.
6. Heilung des Gichtbrüchigen. Luc. 5, 17—26. Factum est in una. 36.
7. Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Luc. 4, 38—44. Surgens Jesus. 26.
8. Ueber falsche Urtheile. Luc. 6, 36—42. Estote misericordes. 56. Dreifaltigkeitssonntag.
9. Verheißung des hl. Sacramentes. Jo. 6, 56—59. Caro mea. 67. Frohnleichnamsfest.
10. Das Gleichnis vom Gastmahl. Luc. 14, 16—24. Homo quidam fecit coenam. 181.
11. Gleichnisse über die Freude wegen einer Bekehrung. Luc. 15, 1—10. Erant appropinquantes. 186.
12. Der reiche Fischfang. Luc. 5, 1—11. Cum turbae irruerent. 29.
13. Die Gerechtigkeit des n. Bundes. Matth. 5, 20—24. Nisi abundaverit. 35.
14. Eine Brodvermehrung. Marc. 8, 1—9. Cum turba multa. 76.
15. Kennzeichen des guten Baumes. Matth. 7, 15—21. Attendite. 56.
16. Gleichnis vom Verwalter. Luc. 16, 1—9. Homo quidam erat dives. 190.
17. Jesus weint über Jerusalem. Luc. 19, 41—47. Cum appropinquaret. 236.
18. Gleichnis vom Zöllner. Luc. 18, 9—14. Dixit Jesus ad quosdam. 214.
19. Heilung des Taubstummen. Marc. 7, 31—37. Exiens Jesus. 74.
20. Gleichnis vom Samaritan. Luc. 10, 23—37. Beati oculi. 120.
21. Heilung der Aussätzigen. Luc. 17, 11—19. Dum iret Jesus. 201.
22. Gott sorgt für uns. Matth. 6, 24—33. Nemo potest duobus. 49.
23. Erweckung des Jünglings von Naim. Luc. 7, 11—16. Ibat Jesus. 67.
24. Jesus heilt am Sabbat. Luc. 14, 1—11. Cum intraret. 176.
25. Jesus wird versucht. Matth. 22, 34—46. Accesserunt ad Jesum Pharisaei. 223.

26. Heilung des Besessenen. Marc. 9, 16—28. Magister attuli filium. 91. Dieses Evangelium und die beiden folgenden werden an Quatembertagen gelesen.
27. Begnadigung der Magdalena. Luc. 7, 36—50. Rogabat Jesum. 74.
28. Gleichnis vom Feigenbaum. Luc. 13, 6—17. Arborem fici. Vgl. 43.
29. Heilung eines Gichtbrüchigen. Matth. 9, 1—8. Ascendens. 70.
30. Gleichnis vom Hochzeitsmahl. Matth. 22, 1—14. Loquebatur Jesus principibus. 221.
31. Heilung des Sohnes zu Kapharnaum. Jo. 4, 46—53. Erat quidam regulus. 37.
32. Gleichnis vom harten Knecht. Matth. 18, 23—35. Assimilatum est. 188.
33. Vom Steuergeben. Matth. 22, 15—21. Abeuntes Pharisaei. 223.
34. Heilung der Blutflüssigen. Matth. 9, 18—(22) 26. Loquente Jesu. 74.

Die vier folgenden Evangelien des 3. 4. 5. und 6. Sonntages nach Epiphanie dienen zur Einschaltung.

35. Heilung des Knechtes. Matth. 8, 1—13. Cum descendisset. 63.
36. Stillung des Sturmes. Matth. 8, 23—27. Ascendente. 69.
37. Gleichnis vom Unkraut. Matth. 13, 24—30. Simile factum est. 136.
38. Gleichnis vom Senfkörnlein. Matth. 13, 31—35. Simile est regnum. 137.
39. Ueber das jüngste Gericht. Matth. 24, 15—35. Cum videritis abominationem. 247.
40. Heilung der beiden Blinden. Matth. 20, 29—34. Egrediente Jesu ab Jericho. 205.
41. Unterredung mit Nicodemus. Jo. 3, 1—15. Erat autem homo. 24.
42. Ueber die Auferstehung. Matth. 22, 23—33. Accesserunt ad Jesum Sadducaei. 223.
43. Heilung der krummen Frau. Luc. 13, 10—17. Erat autem docens. 164. Vgl. n. 28, wovon dies Evangelium ein Theil ist.
44. Brodvermehrung. Jo. 6, 5—14. Cum sublevasset. 49.
45. Brodvermehrung. Luc. 9, 12—17. Dimitte turbas. 93.
46. Heilung der Blutflüssigen und Erweckung der Tochter des Jairus. Luc. 8, 41—56. Et ecce venit vir. 85.
47. Reden. Jo. 7, 37 f. N. 81.
48. Gleichnis vom Prasser. Luc. 16, 19—31. Homo quidam erat dives. 196.
49. Von den wenigen Auserwählten. Luc. 13, 22 f. Ibat. 169.
50. Reden des Herrn. Luc. 12, 48 f. Cui multum. 160.
51. Reden des Herrn. Luc. 9, 44 f. Ponite. 101.
52. Berufungen. Luc. 9, 57 f. N. 105.

53. Christi Gebet. Jo. 17, 24 f. N. 154.
54. Reden Christi. Jo. 14, 1 f. N. 127.
55. Reden Christi. Matth. 13, 13 f. N. 133.
56. Reden Christi. Luc. 20, 1 f. N. 240.
57. Brodvermehrung. Matth. 14, 15—21. Accesserunt discipuli. 147.
58. Reden Christi. Jo. 17, 1 f. N. 153.
59. Heilung des Blindgebornen. Jo. 9, 7 f. N. 89.
60. Der Engel bei Zacharias. Luc. 1, 5 f. N. 1.

Eine sehr merkwürdige Zählung hat der Comes Berlin 2. Er gibt die Evangelien wie die Colonne Ess, wobei nur n. 10 ausfällt, dabei zählt er zuerst fünf Sonntage nach Pfingsten mit n. 41, 16, 11, 8, 12, dann schiebt er drei ungezählte ein mit den Perikopen n. 14, 15 und 16, fährt dann fort: Dom. 6, 7 usw. mit den Perikopen 17, 18 usw.

Die folgende Tabelle bietet unter Mis. die Evangelien des heutigen Römischen Meßbuches, unter A. die der Handschriften Ada, Aachen 1, 2 (worin bei Dom. I n. 8 verzeichnet ist), Essen 2 (worin die am Ende eingeklammerten Perikopen für Dom. VII—XI post s. Cyprian. angegeben sind). Mit Essen 2. stimmt Paderborn 1 überein, dann folgt Sü., die Reihe der Perikopen von Süstern, darauf unter Wi. diejenigen der Handschriften des Dr. Wings zu Aachen, worin für die Quatembertage je zwei Evangelien angegeben werden.

Die Colonne Theo. gibt die Perikopen des Theotinchus, die folgende jene des Codex Egberti. Mit ihm stimmt der Comes in Berlin 1 aus Würzburg bis auf die beiden letzten ihm fehlenden Perikopen n. 33 und 34.

Unter Ess. steht der Comes der ersten Essener Handschrift.

Die Colonne Pad. gibt den Comes der jetzt in Trier befindlichen 2. Paderborner Handschrift aus der Zeit um 1200.

Unter Bamb. findet man den Comes der Handschrift Bamberg 3, unter Luc. die Pericopen des Comes von Lucca.

	Mis.	A.	Sü.	Wi.	Theo.	Egb.	Ess.	Pad.	Bamb	Luc.	Rehd.
Vigil.	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	
Pent.	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	
Fer. 2.	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	
Fer. 3.	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	
Fer. 4.	5	5	5	5, 45	5	5	5	5	5	5	
Fer. 6.	6	6	6	6, 46	6	6	6	6	6	6	
Sab.	7	40	7	7, 40	7	7	7	7	7	40, 8	47

	Mis.	A.	Sö.	Wi.	Theo.	Egb.	Ess.	Pad.	Bamb.	Luc.	Rehd.
Dom. 1	8	8(41)	41	—	41	41	41	41, 53	48	41, 48	47
Corp.Chr.	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Dom. 2	10	12	48	—	48	48	48	11	10	10	58
Dom. 3	11	Fest.	10	10	13	10	10	48	11	11	16
Dom. 4	12	apst.	11	11	11	11	11	10	8	57	59
Dom. 5	13	13	8	8	8	8	8	F.apst.	12	8	38(?)
Dom. 6	14	14	12	12	12	12	12	12	13	12	60
Dom. 7	15	15	13	13	Fest.	13	13	13	14	F.apst.	
Dom. 8	16	16	14	14	apost.	14	14	14	15	13	
Dom. 9	17	20	15	15	15	15	15	15	16	14	
Dom. 10	18	18	16	16	—	16	16	17	17	15	
		Laur.						16	—	16	
Dom. 11	19	19	17	17	16	17	17	20	18	17	
Dom. 12	20	20	18	18	18	18	18	18.	19	18	
Dom. 13	21	21	19	19	S. Lau-	19	19	S. Lau.	20	S. Lau.	
Dom. 14	22	22	20	20	rent.	20	20	19	21	19	
Dom. 15	23	23	21	21	19	21	21	20	22	20	
		Cypr.						21	—	21	
Dom. 16	24	24	22	22	20	22	22	22	23	22	
Dom. 17	25	42	23	23	21	23	23	23	24	23	
Fer. 4	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	
Fer. 6	27	6	6	6, 27	6	27	6	6	6	6	
Sab.	28	43	28	28	43	28	28	28	28	43	
Dom. 18	29	29	24	24	22	24	24	24	25	Cypri.	
Dom. 19	30	32(30)	25	25	23	25	25	42	29	24	
Dom. 20	31	33	29	29	24	29	29	Micha.	30	25	
Dom. 21	32	34	30	30	29	30	30	29	31	29	
Dom. 22	33	44(49)	31	31	32	31	33	34	32	30	
Dom. 23	34	(50)	32	32	—	32	34	54		31	
	35	(56)	33	33	—	33		32		32	
	36	(51)	34	34	—	34		55		33	
	37	(52)		44				34		34	
	38									44	
Dom. 24	39										

Die Tabelle beweist, daß eine große Anzahl der heutigen Perikopen des Pfingstfestkreises schon vor 1000 Jahren feststand. Da nun schon in den Verzeichnissen des neunten und zehnten Jahrhunderts die Evangelien n. 1 bis 6, 12 bis 16, 18 bis 26, 29 und 32 bis 34 fest stehen, dürften sie als alter Kern angesehen

werden. Daß eine einheitliche Idee sich durch die heute vorliegende Perikopenreihe des Pfingstfestes hindurchziehe, wird angesichts unserer Tabelle niemand behaupten können.

Das Evangelium des Samstags nach Pfingsten diente offenbar ehedem auch für den folgenden Sonntag. In den ältesten Handschriften wird dieser Sonntag noch als Dominica vacans bezeichnet, obgleich ein Lesestück beigefügt wird. So sagt der Adacodex: Dominica vacat. Der Karolingische Codex von Aachen: Die dominico vacat. In Handschriften, die dem neunten und zehnten Jahrhundert angehören, wird er dann genannt: Octava Pentecostes. Später erhält er den Namen Dominica I post Pentecosten. Jetzt steht das Fest der hlsten Dreifaltigkeit an seiner Stelle. Das sind sehr beachtenswerte Wandlungen. Der Ausdruck: Dominica vacat beweist, daß die alten Verzeichnisse entstanden, bevor diesem Sonntag ein Evangelium gegeben ward, daß sie also weit vor der Zeit um 800 verfaßt sind.

Das Evangelium vom Hochzeitsmahl (n. 10) stand am dritten Pfingstsonntage, bevor das Frohnleichnamsfest eingesetzt ward. Ja, ehedem las man vor diesem Sonntage das Evangelium vom reichen Prasser (n. 47), vielleicht als dessen Parallele, indem darin von einem andern, irdischen Mahl die Rede ist. Vielleicht ist das Frohnleichnamsfest mit Rücksicht auf n. 10 an diese Stelle gekommen.

Die Perikope n. 17 scheint jüngern Ursprunges zu sein. Auffallend ist in den alten Perikopen der Wechsel zwischen Berichten über Wunderthaten einerseits, über Gleichnisreden andererseits. Wunder bieten die Lesestücke n. 12, 14, 19, 21, 23, 24, 26, 29, 31, 34, dagegen Gleichnisse oder Reden 13, 15, 16, 18, 20, 22, 25, 30, 32, 33. Die Evangelien 10, 11, 17, welche den Wechsel stören, sind später eingefügt; 26 bis 28 stehen als Quatemberevangelien außer der Reihe. Zwischen 14 bis 19 fehlt dieser Wechsel ebenfalls, da aber ist, wie die Colonne A., die der ältesten Redactionen, zeigt, die alte Einrichtung früh verändert worden.

Das Evangelium vom jüngsten Gericht (n. 39) ist spät ans Ende des Kirchenjahres gesetzt worden. Selbst der erst 1380 geschriebene Comes des Erzbischofes Cuno von Trier endet das Kirchenjahr noch mit der Brodvermehrung (n. 44). Dagegen fing der Advent, die feierliche Erinnerung an die Ankunft Christi, schon früh mit einem Evangelium über den jüngsten Tag an.

IV. Die Heiligenfeste des Comes.

Für die Bestimmung des Alters der Handschriften, besonders aber der Kalendarien und Perikopenverzeichnisse hat man die Zahl der in denselben genannten Heiligen verwertet. Indessen kann dies in sehr große Irrthümer führen, ja es hat angesehene Liturgiker zu falschen Datierungen verleitet. Sie haben wegen der größern Zahl der Heiligen Handschriften für jünger angesehen als andere, in denen weniger Heilige genannt seien.

Indessen leuchtet die Quelle der Verschiedenheit und so auch der Grund des Irrthums schon aus dem oben Gesagten hervor. Wir haben nämlich dargethan, daß ein Commune Sanctorum sich erst spät in den Redactionen des Comes entwickelt, ebenso, daß die Heiligennamen allmählig gruppiert wurden, bis man sie zuletzt in das Proprium de sanctis sammelte. Es kommt hinzu, daß Heiligenfeste im Advent, in der Fastenzeit, in der Pfingstoctav usw. nicht gefeiert wurden. Viele Schreiber der Perikopenverzeichnisse ließen darum die Namen der Heiligen aus, deren Feste in diese Zeiten fallen. Sobald ein Commune Sanctorum ans Ende gesetzt wurde, hielten andere Schreiber es überflüssig, für die einzelnen Heiligenfeste Epistel und Evangelium zu bemerken, weil dieselben aus dem Commune zu entnehmen waren. Näheres wird sich von selbst ergeben, nachdem wir eine Tabelle aufgestellt haben.

Die erste Colonne A. zeigt an, welche Heilige in den Perikopenverzeichnissen der Karolingischen und Ottonischen Zeit vorkommen, in den Handschriften Ada, Aachen 1, 2 (Felicula am 14. Juni, Octava Apostolorum am 6. Juli findet man nur hier), Essen 1 (hier fehlen Cyprianus 15. Juli, Eustochius 20. Sept., Theodor 9. Nov.; es sind aber mehr vorhanden: 1. Jan. Martina und 14. Sept. Exaltatio crucis), Paderborn 1 (doch fehlen hier Octava apost., Tiburt., Tim., Lucia, Eustoch. Dagegen sind notiert: Felicula und Exaltatio crucis), Mainz 2 (fast wie Paderborn aber mit Vigil vor Jacobus 24. Jul.).

Die zweite Colonne Wi. nennt die Heiligen des Comes in der Handschrift A 5, während die dritte Colonne (Berl.) die Heiligen des Würzburger Comes in Berlin gibt. Sehr beachtenswert sind dort die französischen Heiligen, am 1. Sept. die Bischöfe Sixtus et Sinicius, 9. Oct. Dyonysius et socii ejus, 6. Aug. Transfiguratio sogar mit Vigil, 6. oder 8. Nov. Willehad. Conf., der erste Bischof von Bremen † 789.

Monat	Fest	A.	Wi.	Berl.	Luc.	Gr.	Pam.	Sllst.	Pad.	Egb.	Unn.
Januar.	14 Felix	1	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	16 Marcellus	1	1	1	1	1	1	1	1	—	—
	18 Prisca	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	20 Fab. Seb.[1])	11	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	21 Agnes	1	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	22 Vin. Anast.[2])	11	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	25 Conv. Pauli	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	28 Octav. Agn.	1	—	—	1	—	—	1	1	—	1
Feb.	1 Vigil. Purif.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	2 Purif. B. M.	1	1	1	11	—	1	1	1	—	1
	5 Agatha	1	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	14 Valentinus	1	1	1	1	—	1	1	1	—	1
	22 Cath. Petri.	—	—	1	—	—	1	1	—	—	1
	24 Matthias	—	—	1	—	—	—	—	—	—	1
Mart.	12 Gregor.	1	1	1	—	—	—	—	—	—	1
	21 Benedict.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	25 Annuntiat.	1	1	1	1	—	—	1	—	—	1
April.	11 Leo	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	14 Tiburt. Val.	1	1	1	1	1	—	1	1	—	—
	23 Georgius	1	1	1	1	—	—	1	—	—	1
	25 Marcus[3])	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	28 Vitalis	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
Maj.	1 Phil. Jac.	1	1	1	1	1	—	1	1	1	1
	3 Invent. cruc.	—	—	1	—	—	1	1	—	—	1
	3 Alex. Theod.	1	1	1	1	1	—	—	—	—	1
	10 Gord. Epim.	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	12 Nereus etc.	1	1	1	1	1	—	1	1	—	}1
	12 Pancratat.	1	—	—	1	—	1	1	1	—	
	13 Ded. B. M[4])	1	—	—	1	—	—	—	1	—	—
	20 Basilissa	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—
	24 Pudentian[5])	1	—	1	1	—	—	1	1	—	—
	25 Urbanus	1	—	1	1	1	—	1	1	—	1
Jun.	1 Symeon	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	2 Marc. Pet.	1	—	1	1	1	—	1	1	—	1
	9 Prim. Fel.	1	—	1	1	—	—	1	1	—	1
	12 Basilid.	1	—	1	1	—	—	1	1	—	1
	14 Felicula	-(1)	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	15 Vitus	—	—	1	—	—	—	1	1	—	—
	18 Marc. Marcel.	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	19 Gerv. Prot.	1	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	22 Vig. Jo. B	1	1	1	1	—	1	1	1	1	1
	24 Jo. B. I.	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
	24 II.	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1
	24 Jo. Paul.	1	1	1	1	—	1	1	1	—	1
	28 Leo[6])	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	28 Vigil. P. et P.	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
	29 Petrus[7])	}1	1	}1	}1	1	1	1	}1	}1	—
	29 Paulus		—			—	—	—			—
	30 Paulus	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Jul.	2 Proc. Mart.	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	6 Oct. Apost.	-(1	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	10 Sept. Frat.[8])	111	11	1	111	1	1	1	111	—	1
	15 Cyriacus	1	—	—	—	—	—	1	1	—	—
	21 Praxedis	1	—	1	1	—	—	1	1	—	—
	22 Mar. Magd.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	23 Apollinaris	1	1	1	1	1	—	1	1	—	—
	25 Jacob.	—	—	1	—	1	—	—	1	—	1
	29 Felix etc.	1	—	1	1	1	—	1	1	—	1
	30 Abdon Sen.	1	1	1	—	—	—	1	1	—	—
Aug.	1 Felicitas	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—
	1 Pet. in vinc.	1	—	1	1	—	—	—	1	—	1
	1 Machab.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	2 Stephanus	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	3 Invent. Step.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	(5) 6 Sixt. Felic.	1	1	1	1	1	1	1	1	—	1
	5 Vig. Transf.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	6 Transfig.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	(9) 8 Cyr. etc	1	1	1	1	—	—	—	1	1	1

Monat	Fest	A.	Wi.	Berl.	Luc.	Gr.	Pam.	Sllst.	Pad.	Egb.	Unn.
August	9 Vigil. Lau.[9])	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
	10 Laurentius	11	1	1	11	11	1	1	11	1	1
	11 Tiburtius	1	—	1	1	—	—	1	1	—	1
	11 Susanna[10])	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—
	12 Euplius[10])	1	—	—	1	—	—	—	1	—	—
	13 Hippolitus	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	14 Eusebius	1	—	1	1	—	—	—	1	—	—
	14 Vigil. Ass.	—	—	1	—	—	—	1	—	1	—
	15 Assump. B V	11	1	1	1	1	1	1	1	1	1
	17 Octav. Lau.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	18 Agapitus	1	1	1	1	—	—	1	1	—	1
	22 Tim. Sym.	1	1	1	1	—	—	—	1	—	1
	24 Bartholom.	—	1	1	—	1	—	1	1	1	1
	25 Genesius	1	—	—	1	—	—	—	1	—	—
	28 Hermes	1	1	1	1	—	—	1	1	—	1
	29 Sabina	1	—	1	1	—	—	—	1	—	—
	(30) 29 Decol. JB	1	1	1	1	1	11	1	1	1	1
	30 Fel. Adauct.	1	—	—	1	—	—	—	1	—	1
Sept.	1 Six. Sinic.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	8 Nativit B. V	1	1	1	1	—	1	1	1	1	1
	8 Adrianus	—	—	1	1	—	—	—	1	—	—
	9 Gorgonius	1	—	1	—	—	—	—	—	—	1
	11 Prot. Hya.	1	1	1	1	1	—	1	1	—	1
	14 Exalt. cruc	—	1	1	1	—	1	—	—	—	1
	14 Cornelius	1	1	1	1	1	1	1	1	—	—
	(14) 15 Nicom.	1	1	1	1	—	—	—	1	—	1
	15 Lucia, Euph.	1	—	1	1	—	—	—	1	—	—
	20 Eustoch.[10])	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	20 Dignus	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—
	20 Vigil. Matth	—	—	1	—	—	1	1	—	1	1
	21 Matthaeus	—	1	1	—	1	1	1	1	1	1
	22 Mauritius	—	—	1	—	—	—	1	—	—	1
	27 Cosm. Dam	1	—	1	1	—	—	1	1	—	—
	27 Vigil. Mich	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	28 Michael	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Octob.	1 Remig. Ger.	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1
	7 Marcus	1	—	1	1	—	—	1	1	—	1
	7 Serg., Bach.	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—
	8 Petronilla	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—
	9 Gereon	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—
	9 Dionysius	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	13 Callistus	1	—	1	1	—	—	1	—	—	—
	18 Lucas	1	—	1	—	—	—	1	—	—	1
	24 Chrysantus	1	—	—	1	—	—	1	1	—	—
	27 Vigil. Sim.	—	—	1	—	—	1	1	—	—	1
	28 Sim. Jud.	—	—	1	—	—	1	1	1	—	1
	31 Vig. o. Sanct	—	1	1	—	—	—	1	1	—	1
Nov.	1 O. Sanct.	—	1	1	—	—	—	1	1	1	1
	1 Caesarius[11])	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—
	8 Quat. Coron.	1	1	—	1	—	—	1	—	—	1
	8 Willehad.	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—
	9 Theodorus	1	1	1	1	—	—	1	—	—	1
	11 Mart.[12])	—	1	1	—	—	—	—	—	—	1
	11 Menna	1	—	1	1	—	—	—	—	—	—
	(11) 12 Mart. P.	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—
	22 Caecilia	1	—	1	1	—	—	1	—	—	1
	23 Clemens	1	1	1	1	-	—	1	—	—	1
	23 Felicitas	1	—	1	1	—	—	—	—	—	1
	24 Chrysogon.	1	—	1	1	—	—	1	—	—	—
	29 Saturnin.	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—
	29 Vigil. And.	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
	30 Andreas	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Dec.	6 Nicolaus	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	7 Octav. Andr.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	8 Conc. B. V.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	(8) 9 Eucharius	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	13 Lucia	1	—	1	1	—	—	1	1	—	1
	21 Thomas	—	—	—	—	—	—	1	1	—	1

Die Colonne Luc. bietet die Heiligen des von Zaccaria edierten Comes von Lucca, die folgende Gr. diejenigen der von Martene edierten Perikopenverzeichnisse von Grasse und Avignon. Es folgt der von Pamel abgedruckte Comes (Pam.), dann der von Süstern (Süst.) und von Paderborn 2 (Pad.).

Die beiden letzten Colonnen geben die Heiligen der beiden Verzeichnisse Egberts und Cunos, also aus der Zeit um 980 und 1380.

Die Perikopen der einzelnen Heiligenfeste hier anzugeben, ist überflüssig, weil dieselben meist den jetzt im Proprium Sanctorum oder in den jetzt gebräuchlichen Messen verzeichneten entsprechen. Die geringen durch eine neue Tabelle zu erreichenden Ergebnisse würden die Mühe nicht lohnen. Es ergeben sich aber aus der obigen Tabelle einige Regeln, welche zur Datierung alter Perikopenverzeichnisse, Sacramentarien, Antiphonarien und Kalender wichtig sind. Fassen wir sie zusammen:

1. Das deutsche Perikopenverzeichnis enthält in der Karolingischen und Ottonischen Zeit, ja bis ins vierzehnte Jahrhundert fast nur die Namen römischer Martyrer. Man wird leicht erkennen sobald man unsere Tabelle durchgeht, wie selten ein späterer Heiliger, oder gar ein in Deutschland bevorzugter, genannt wird. Der Comes des Theotinchus enthält freilich eine nicht zu bewältigende Menge französischer Heiligen. Er ist aber Privatarbeit. Ein Zurückgehen auf ihn würde nur verwirren, darum ist er in der Tabelle nicht berücksichtigt.

2. Je älter die deutschen Verzeichnisse sind, oder besser gesagt, je näher sie zur Karolingischen Zeit hinaufreichen, desto mehr

---

Zu S. 686: [1]) Aeltere Verzeichnisse geben je ein Evangelium für Sebastian und Fabian. [2]) Je ein Evangelium für jeden in den älteren Redactionen. [3]) In den älteren Verzeichnissen fehlt Marcus; dafür steht an seinem Tage: In laetania majori. [4]) Dedicatio ecclesiae beatae Mariae ad Martyres 13. Mai betrifft die Weihe des Pantheon zu Rom. Martyrolog. Usuardi in Act. SS. Jun. VI, neue Ausgabe pag. 241. [5]) Pudentian. oder Potentian. [6]) Translatio corporis beati Leonis Pontificis. [7]) Aeltere Verzeichnisse geben am 29. Juni das Fest des Apostelfürsten, am 30. das des hl. Paulus, weil die Station in dessen Kirche an diesem Tage stattfand. [8]) Die älteren Verzeichnisse geben drei Messen: Natale septem fratrum Appia Salaria. Prima missa ad aquilonem, secunda ad s. Alexandrum, item ad s. Felicitatem. [9]) Aeltere Verzeichnisse haben für Laurentius zwei Evangelien: Ad primam missam; item in nativitate ejus, oder: Ad primam missam; ad missam publicam. [10]) Susanna und Euplius fehlen bei Ada, ebenso fehlt Eustachius oder wie die ältern Verzeichnisse sagen Eustochius. [11]) Aeltere Verzeichnisse haben Caesarius am 1. November statt des Festes Allerheiligen. [12]) Martin von Tours fehlt in den älteren Verzeichnissen, für ihn steht Menna am 11. November.

Römische Martyrer enthalten sie, und zwar die Namen jener, die noch im heutigen Brevier als Simplicia, aber trotzdem oft mit eigenen Messen erscheinen. Die Verminderung der Zahl jener Römischen Martyrer ist ein Zeichen jüngern Alters.

3. Mit der Abnahme des Alters der Handschriften steigt die Zahl der Aposteltage und der Vigilien.

4. Den Handschriften des neunten Jahrhunderts fehlen die Feste: Conversio Pauli 25. Jan., Cathedra Petri 22. Feb., Matthias 24. Febr., Marcus 25. April., Inventio Crucis 3. Maj., Maria Magd. 22. Jul., Bartholomaeus 24. Aug., Matthaeus 21. Sept., Simon et Judas 28. Oct., Omnium Sanctorum 1. Nov., Thomas 21. Dec. etc.

Durch diese Regeln wird nun ein Einwurf entkräftet, der manchem kundigen Leser vielleicht wiederholt gekommen ist: Warum ist der Liber Sacramentorum Gregors des Großen nicht benutzt worden? Weil eine Ausgabe fehlt, die man benutzen kann.[1]) Wer die von den Benedictinern abgedruckte auch in der Patrologie von Migne aufgenommene verwertet, wird unfehlbar auf die größten Irrwege gerathen. Schon das Vorkommen des Festes des hl. Gregor am 12. März beweist das Dasein von Interpolationen; denn dieser Papst kann doch seinen Namen nicht selbst hineingesetzt haben. Nun finden sich aber dort weiterhin die Feste Matthias 24. Feb., Joan. ante portam latinam 6. Maj., Octava Apost. 6. Jul., Vigil. assumpt. 14. Aug., Augustin. 28. Aug., Exaltatio crucis 14. Sept., Matthae. 21. Sept. (sogar mit Vigil), Simon. et Jud. 28. Oct. (ebenfalls mit Vigil), Om. Sanctorum 1. Nov. (wiederum sogar mit Vigil), Thom. 21. Dec. etc. Der Anhang enthält ein vollständig entwickeltes Commune Sanctorum sogar mit Vigilien für Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen. Danach werden 26 Sonntage nach Pfingsten der Reihe nach gezählt. Es kann offenbar selbst der Kern des in Rede stehenden Liber Sacramentorum in der bei Migne gebotenen Gestalt, von frühern Redactionen reden wir hier absichtlich nicht, nur eine erst im zehnten oder elften Jahrhundert stark überarbeitete Fassung sein. Daß sie demnach für wissenschaftliche Bearbeitung liturgischer Fragen wertlos ist und darum eine Menge von Behauptungen hervorragender älterer und neuerer Liturgiker veranlaßt hat, die unhaltbar sind,

---

[1]) Vgl. die eingehenden Untersuchungen von Grisar in dieser Zeitschrift 9 (1885) 576 f.

liegt auf der Hand. Durch die Antwort auf jenen Einwurf ist mittelbar die Wichtigkeit alter Redactionen des Comes erwiesen, welche zur Kritik des Liber Sacramentorum die wichtigsten Dienste leisten werden.

Wenden wir uns zum Ausgangspunkte unserer Untersuchung zurück. Die ältesten bekannten Redactionen des Comes, wie sie uns in den in den Colonnen A. gebotenen Handschriften, welche das Karolingische Verzeichnis der Perikopen aus der Zeit um 800 bieten, vorliegen, sprechen für ein hohes Alter der ersten Redaction. Freilich sind zweifelsohne schon in dem Comes des achten Jahrhunderts manche Interpolationen anzuerkennen. So werden dessen Marienfeste und die Namen mancher, wenn nicht aller Heiligen, die ihr Grab nicht in Rom fanden, schwerlich aus der Zeit des Damasus und Hieronymus herrühren. Der Kern könnte aber sehr wohl so hoch hinaufreichen. Die in der letzten Tabelle unter A. gebotenen Namen der Heiligen deuten, wie uns scheint, mit Gewißheit auf ein für die römische Kirche verfaßtes Verzeichnis, das in einer Zeit entstand, als die Verehrung der Martyrergräber, welche Rom besaß, die Verehrung der in der abendländischen Kirche hochangesehenen Heiligen noch weit überwog.

Nun ist aber das Verzeichnis der sonntäglichen Evangelien, das wir in dieser Untersuchung aus Nützlichkeitsgründen von dem der Heiligenfeste trennten, im Comes so enge mit jenen alten Festen verflochten, daß beide einer ordnenden Hand entstammen müssen. Man wird, bevor sichere Schlüsse erlaubt sind, ältere Redactionen des Comes aufzusuchen und die Verzeichnisse anderer Länder in die Untersuchung aufzunehmen haben. Wenn dann die Epistelverzeichnisse und die Sacramentarien nebst den übrigen liturgischen Büchern classenweise, getrennt je für sich, ebenso behandelt sein werden, dürfte eine Lösung in sicherer Aussicht stehen.

Das Studium der Geschichte der Liturgie nimmt in erfreulicher Weise einen großen Aufschwung. Man ist in weiten Kreisen zur Ueberzeugung gekommen, wie verdienstlich die Arbeiten waren, welche seit dem sechzehnten Jahrhundert wegen der Controverse mit den Protestanten, später von den Benedictinern mehr in rein wissenschaftlichem Interesse zur Erforschung der Entwicklung der äußern Form des Gottesdienstes begonnen wurden, aber leider noch immer in den Anfängen stehen. Es fehlt noch immer das erste, freilich auch das schwerste Erfordernis zur Darstellung der Geschichte und Entwicklung der liturgischen Gebräuche, eine brauchbare Ausgabe der alten liturgischen Bücher, vor allem des Sacramentarium Gregors des Großen. Möchte man von verschiedenen Seiten die Lösung dieser wichtigen Aufgabe anbahnen und möchte dieser Aufsatz einen brauchbaren Beitrag dazu geliefert haben.

Recensionen.

Praelectiones juris canonici ad methodum decretalium Gregorii IX exactae, quas in scholis pontificii seminarii romani tradebat Philippus De Angelis, canonicus Liberianus, devotus memoriae et amicitiae ejus prosequi curavit Nazarenus Gentilini in curia romana advocatus et canonicus S. Mariae de via lata de Urbe. Tomi ultimi P. I et P. II Romae 1885—1888. 338 et 334 p.

Ein eigenthümliches Mißgeschick ruht auf den Commentaren zum Decretalenrecht, welche in diesem Jahrhundert zu Rom veröffentlicht wurden. Die Arbeit Devotis kam nicht über das zweite Buch der Decretalen hinaus und ist ein allerdings noch immer werthvoller Torso geblieben. Glücklicher Weise läßt sich der Mangel durch die Institutionen desselben Verfassers in etwa ersetzen, welche mit ihren trefflichen Noten nicht selten ebenso viel als das größere unvollendete Werk bieten. Die Praelectiones juris canonici von Santi kamen allerdings vollständig heraus; allein leider starb der Verfasser noch vor der Vollendung des Druckes, und wie uns von zuverlässiger Seite mitgetheilt wurde, bedauerte Santi es sehr, nicht mehr die letzte Hand an das Werk legen zu können. Canonicus De Angelis hatte mit seinem Decretalenrecht rüstig begonnen; im Jahre 1880 konnten wir in dieser Zeitschrift die beiden ersten Bände zur Anzeige bringen. Doch der folgende Band, welcher das vierte Buch der Decretalen oder das Eherecht darstellt, zeigte bereits deutlich, daß dem Verf. nicht mehr die volle Kraft zur Verfügung stand. Die Abhandlung über die Ehedispensen wurde für eine spätere Zeit in Aussicht gestellt, und die Titel des so wichtigen vierten Buches fanden im ganzen eine so summarische Erklärung, daß trotz des splendiden Druckes und der Aufnahme ausführlicher Actenstücke eher

eine Broschüre, als ein ordentlicher Band herauskam. Wirklich starb der gelehrte Professor bald, und so drohte auch dieser Publication dasselbe Schicksal wie dem größern Werke von Devoti.

Indes entschloß sich Gentilini, ein Schüler und Freund des verstorbenen Verfassers, zur Herausgabe der noch fehlenden Theile des Werkes. Im Jahre 1884 begann er zunächst mit dem Drucke des Commentars zum zweiten Buch der Decretalen, der nunmehr vollendet vorliegt. Nach einer Notiz, die sich am Schluß des ersten Theiles dieses Bandes findet, soll noch die Erklärung des fünften Buches folgen. Ob mit diesem Theile auch der von De Angelis versprochene Appendix über die Ehedispensen verbunden werden soll, konnten wir aus der Vorrede nicht entnehmen. Zu wünschen wäre es allerdings. Denn nur so erhält das bereits veröffentlichte Eherecht einen gewissen befriedigenden Abschluß, und wenn sich der Herausgeber in der Erklärung des fünften Buches dieselbe Beschränkung auferlegt wie Santi, so wird das Eherecht mit dem kirchlichen Criminalproceß und Strafrecht knapp einen ordentlichen Band bilden. Vorläufig müssen wir uns also mit dem gebotenen zweiten Buche der Decretalen begnügen. Schon De Angelis hatte dasselbe aus der gewöhnlichen Reihenfolge herausgenommen und dessen Erklärung erst nach Veröffentlichung der Vorlesungen über das vierte und fünfte Buch in Aussicht gestellt. Wenn der Herausgeber diese Ordnung etwas änderte, so können wir das nur billigen. Denn die allgemeinen Lehren über den kanonischen Proceß und speciell die Lehren vom Civilproceß müssen nothwendiger Weise vor dem Criminalproceß des fünften Buches dargestellt werden.

In dem Vorwort läßt der Herausgeber dem Canonicus De Angelis zunächst die gebührende Anerkennung zutheil werden und gibt dann den Grund an, warum er sich zur Fortsetzung des Werkes entschlossen habe. Nur um das Werk des bedeutenden Verfassers nicht der Vergessenheit verfallen zu lassen und dessen Familie nicht einen weitern Beweis der Freundschaft zu versagen, habe er sich zur Uebernahme der Herausgabe bereit gefunden. Darauf folgt die sehr bezeichnende Stelle: Haec si benigno et sereno vultu excipiantur, et procul abfuerit turpe ambitionis ac superbiae crimen, mussitent quidem et perstrepant, si qui sint desidiosi olentesque Moevii; horum enim cachinnos et latratus despiciam: Tuum vero, benevole Lector, integrum, candidum Metioque judice dignum arbitrium aequo gratoque animo perferam. „Sunt delicta tamen, quibus ignovisse velimus“ (Horat. de art. poet.). Et in nullo peccare, divinitatis magis quam mortalitatis est, inquit Imperat. Justinianus leg. 1. Cod. de vetere jure enucleando § Si quid

autem. Hoc memento et vale. Wir rechnen uns nun zu den wohlwollenden Lesern; wenn wir aber dennoch gleich beim Vorwort und auch im folgenden uns offen einige Bemerkungen erlauben, so wird der Herausgeber dieselben hoffentlich weder „ungern“ aufnehmen, noch uns gar unter die desidiosi olentesque Moevii einregistrieren.

Die zahlreichen Schüler und Verehrer des verstorbenen römischen Gelehrten würden es gewiß gern gesehen haben, wenn einige kurze biographische Notizen über De Angelis im Vorworte Platz gefunden hätten. Nicht minder wäre es sehr erwünscht gewesen, wenn der Herausgeber über sein Verhältnis zum Texte des Verfassers, über die noch ausstehenden Theile des Werkes sich etwas deutlicher ausgesprochen hätte. Gewiß ist die Frage berechtigt, ob wir das Werk des Canonicus De Angelis vor uns haben, oder eine Arbeit des Herausgebers etwa unter Zugrundelegung der hinterlassenen Papiere des Verfassers. Welches sind die etwaigen Zusätze des Ersteren, und weshalb suchte er nicht das Werk mehr dem gegenwärtigen Stand der kanonistischen Wissenschaft anzupassen? Auf diese Fragen konnte man mit Recht in der Vorrede eine Antwort erwarten.

Die Erklärung des zweiten Buches wird sodann mit kurzen Prolegomena eingeleitet, worin der Verfasser vor allem das Verhältnis des kanonischen Processes zu dem altrömischen und modernen Gerichtsverfahren im weltlichen Forum, sowie zum Naturrecht und zur kirchlichen Gesetzgebung bespricht. Hac de re unanimiter tradiderunt juris canonici tractatores, quod *jus naturale* substantiales judiciorum formas praestituit, legitimae autem sive solemnes formae judiciorum a jure positivo fuerunt constitutae, in quo jus sacrorum canonum praecellit, quod primum judiciariam telam in hoc decretalium libro contexuit. Ganz richtig wird hier auch für den kirchlichen Proceß die Bedeutung des Naturrechts hervorgehoben, obgleich der Verfasser mit derlei Anschauungen in Deutschland leider immer noch nicht überall den nothwendigen Anklang finden dürfte. Der Hauptbestandtheil der Prolegomena ist jedoch dem Nachweise einer wirklichen Richtergewalt in der katholischen Kirche gewidmet. An Ausführlichkeit und Gründlichkeit steht diese Darlegung den entsprechenden Arbeiten Devotis nach; doch waren für den Verfasser wohl praktische Gründe maßgebend, sich bedeutend kürzer zu fassen. Denn am römischen Seminar besteht nunmehr ein eigener Lehrstuhl für das Verfassungsrecht der Kirche, und nach den Anweisungen Pius' IX sollen schon im ersten Jahre der Theologie beim Tractate von der Kirche die kirchlichen Verfassungsfragen berücksichtigt werden. Da

nun zu Rom gewöhnlich erst nach Vollendung der Theologie die kanonistischen Vorlesungen besucht werden, so wäre eine eingehendere Behandlung dieser Frage zumeist nur eine unnütze Wiederholung.

Auf die Prolegomena folgt die Erklärung der einzelnen Titel ganz nach der Reihenfolge des zweiten Buches der Decretalen. Die Methode des Verfassers bleibt im ganzen dieselbe, wie bei den bereits veröffentlichten Bänden, während der Hauptvorzug dieses Bandes wohl darin besteht, die etwas breiten Ausführungen katholischer Kanonisten besonders des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts über den kirchlichen Proceß in klarer und übersichtlicher[1]) Schreibweise kürzer vorzulegen. Wir verkennen nicht, daß darin eine gewisse Einseitigkeit und zu große Selbstgenügsamkeit liegt; aber wenn der kanonische Proceß in der Gegenwart wieder mehr verstanden und die Reform desselben gefördert werden soll, so wird neben dem Zurückgehen auf die älteren und neuen Quellen, sowie der Benutzung auch der mittelalterlichen Processualisten und der neuern Schriftsteller, stets das Studium der nachtridentinischen Kanonisten einen großen Theil der Geistesarbeit bilden. Immerhin wird ein solches Studium größeren Gewinn bringen und geringere Gefahren bergen, als einseitiges und übertriebenes Eingehen auf moderne Civilisten, welche gar noch zum großen Theil Protestanten sind und größtentheils sehr incorrecte Begriffe über Kirche und kirchliche Dinge in das kanonische Recht hineintragen.

Was die Eintheilung betrifft, so stimmen wir dem Verfasser vollkommen bei, wenn er sich in der Ordnung der Bücher eine Abänderung erlaubte; denn aus logischen und praktischen Gründen muß der Stoff des zweiten Buches der Decretalen zwischen dem vierten und fünften Buch behandelt werden. Nur hätten wir eine entschiedenere und consequentere Durchführung dieser Aenderung gewünscht. So zB. gehören die letzten Titel des ersten Buches der Decretalen eigentlich dem zweiten an. Der judex desselben ist in den meisten Titeln im weitern Sinne zu nehmen, und nicht ohne guten Grund lautet daher in den Decretalen Bonifaz' VIII die Rubrik des 16. Titels einfachhin: De officio ordinarii. Wie die ältern Kanonisten die betreffenden Titel als Einleitung zum zweiten Buche ansehen, so pflegen auch jetzt noch die Professoren in Rom bei Vertheilung des Stoffes, den sie vorzutragen haben, dieselben zu behandeln.

---

[1]) Der Herausgeber hätte bei der Eintheilung der Titel wohl einer größeren Gleichmäßigkeit sich befleißigen können; denn bald werden die Titel in Paragraphen, bald in Artikel, bald in Capitel eingetheilt oder der Verfasser begnügt sich mit einfachen Ueberschriften. Auch in diesen letztern ist keine Gleichförmigkeit. Schon die Synopsis Pirhingiana steht hier höher.

Diese Aenderung hätte dann nothwendiger Weise eine zweite im Gefolge haben müssen. Einmal im ersten Buche schon machte der Verfasser den schüchternen Versuch, die beiden Titel von der Wahl und der Postulation in eine andere, und zwar bessere Ordnung zu bringen. Ganz dasselbe, nur in etwas größerm Stile hätte er bei einer Neugruppierung der zusammengehörigen Titel des ersten und zweiten Buches versuchen sollen. Schließlich wäre es sogar zu wünschen gewesen, wenn geradezu neue Titel mit aufgenommen worden wären. Im Eherecht des vierten Buches lag dies wohl am nächsten, wo nicht wenige Ehehindernisse keinen eigenen Titel haben, ja nicht einmal haben konnten, weil sie erst durch das Tridentinum eingeführt wurden. Aber auch im Proceßrecht könnten einzelne Fragen als selbständige Titel behandelt werden, statt sie als appendices bei andern Titeln unterzubringen[1]). Schon im Mittelalter hätte der Verfasser hierin an dem hl. Raymund ein Beispiel gehabt, der zB. in seiner Summa beim Eherecht sich nicht allzu eng an die Ordnung der Decretalen anschloß und wirkliche Verbesserungen anbrachte. Für eine freiere und bessere Gruppierung der Titel des Proceßrechtes sei noch auf Tancred und besonders auf Durantis hingewiesen, die sich keineswegs in sclavischer Weise an die Legalordnung banden. Auch Zech, der letzte bedeutende Vertreter des Kirchenrechts aus der alten Schule von Ingolstadt im vorigen Jahrhundert, ordnet in seinem fünften Bande (de judiciis ecclesiasticis) die Titel freier nach mehr logischen und praktischen Gesichtspunkten. Wir reden damit keiner radicalen Veränderung das Wort; denn bei so praktischen Materien, wie das Proceß- und Strafrecht[2]), verkennen wir beim besondern Theil keinen Augenblick

---

[1]) ZB. beim 3. Titel de libelli oblatione findet sich (n. 9) ein Anhang de citatione „de qua cum in toto jure canonico non extet specialis rubrica prouti extat tum in Pandectis tum in Codice tit. de in ius vocando, hinc cum necessitas sit de ea tractandi, opportunum est, ut hic de ipsa agamus.“ [2]) Wenn selbst angesehene Civilisten wenigstens für gewisse Theile des bürgerlichen Rechtes die Legalordnung ihren wissenschaftlichen Ausführungen zu Grunde legen, so ist für die Kanonisten noch weit weniger Grund vorhanden, die Legalordnung des Decretalenrechtes allgemein und vollständig zu verlassen. So zB. befolgt Berner im besondern Theile seines Lehrbuches des deutschen Strafrechtes die Legalordnung des deutschen Strafgesetzes und fügt in der 12. Auflage S. 336 folgende Note bei: „Zachariä, in seiner Kritik der 5. Auflage des vorliegenden Lehrbuches . . schlug dem Verfasser, welcher ihm noch heute dafür dankt, den Eintausch der Legalordnung gegen ein selbstconstruiertes System des Besondern Theiles vor. Zur Begründung seines Antrages sagte er unter Anderem Folgendes: ‚Abgesehen davon, daß das systematische Element des Gesetzbuches seine Bedeutung für die Interpretation hat, halten wir es auch

die großen Vorzüge der Legalordnung, wo Quellen und Doctrin, Theorie und Praxis im innigsten Zusammenhang bleiben. Aber zwischen starrem Festhalten an der eben schon sehr alten Titelordnung und vollständigem Verlassen derselben scheint uns ein berechtigter Mittelweg zu existieren. Mindestens dürfte es sich empfohlen haben, wenn der Verfasser durch beigefügte kritische Bemerkungen den richtigen Zusammenhang der Materien angedeutet hätte; denn jenen kühnen Brücken, welche zuweilen von den älteren Kanonisten zur Verbindung der einzelnen Titel geschlagen werden, möchten wir uns nicht unbedingt anvertrauen.

Ist Maßhalten in der historischen Entwickelung für ein Lehrbuch vollkommen am Platz, so dürfte der Verfasser dieses Maßhalten doch zu weit getrieben haben. In dem Eherechte, auf das wir hier nicht mehr näher eingehen wollen, macht der Verfasser einige gute Anfänge, aber allgemein und consequent durchgeführt, wie etwa bei Moy, Schulte, Freisen, ist die historische Entwickelung nicht. Noch mehr macht sich dieser Mangel beim Proceßrecht geltend, wo das geschichtliche Element eigentlich gar keine Berücksichtigung gefunden hat. Dies ist um so mehr zu bedauern, weil es bei diesem schwierigen Gegenstand vor allem darauf ankam, das gesammte kanonistische Material unter besonderer Berücksichtigung der classischen Zeit des kanonischen Processes vollkommen vorzulegen; denn bei einer einseitigen Betonung des jetzt geltenden Rechtes setzt man sich in diesen Fragen leicht der Gefahr aus, subjective Anschauungen und particuläre Rechtsbildungen als bindende Norm und gemeines Recht auszugeben. Noch ein anderes Element der geschichtlichen Entwickelung scheint uns nicht hinlänglich zur Geltung zu kommen, nämlich die Spruchpraxis der obersten kirchlichen Tribunale bis herab zur Gegenwart. Während zB. Droste den Entscheidungen der römischen Congregationen in den Anal. Jur. Pont. und den Act. S. Sed. mit außerordentlichem Fleiße nachgeht, wird von Seiten des Verfassers der richterlichen Thätigkeit der Kirche gerade in der Gegenwart viel zu wenig Beachtung geschenkt.

Falls ein einseitiger Standpunkt für uns maßgebend wäre, könnten wir mit der Benützung der einschlägigen Literatur sehr zufrieden sein. Denn die in ausgiebigster Weise benützten Schriftsteller sind die deutschen[1]) Kanonisten Reiffenstuel, Schmalzgrueber,

für eine aus dem Zwecke des academischen Unterrichts entspringende Forderung, daß der Studierende durch Anschluß an die Legalordnung mit dem ganzen Gesetzbuche vertrauter und in demselben heimischer werde, als es bei einer davon abweichenden Ordnung des Materials möglich ist'." [1]) Nur können wir den Wunsch nicht unterdrücken, es

Pirhing, Leuren, von denen die drei letzten auch noch Jesuiten sind. Der Lieblingsautor des Verfassers war offenbar Schmalzgrueber („Schmalzgrueber noster“ P. II 114), aus dem er sehr häufig ganze Seiten, ja einmal ungefähr sechs Seiten wörtlich herübernimmt. Bei gewissen mehr principiellen Fragen zieht der Verfasser auch die älteren theologischen Schriftsteller heran.

Indes hat sich der Verfasser in der Benützung der Literatur doch eine zu große Beschränkung auferlegt. So ist zB. die eigentliche mittelalterliche Literatur über den kanonischen Proceß direct und selbständig gar nicht verwertet. Wo sich der verlorene Name eines mittelalterlichen Kanonisten findet, ist derselbe ganz deutlich aus spätern Schriftstellern herübergenommen. Während neuere kanonistische Schriftsteller wie Groß und Müchel, ja sogar die Civilisten wie Renaud u. A. mit großer Umsicht Tancred, Damasus, Durantis und andere mittelalterliche Processualisten gebrauchen, wird von dem Verfasser sogar der in Rom nicht schwer zugängliche Durantis vollständig ignoriert; denn daß ihm die Ausgaben von Bergmann und Wunderlich unbekannt geblieben sind, ist für uns weniger auffallend. Sonderbar aber ist es, über den kanonistischen Proceß zu schreiben, der seine Hauptgrundlage im Decretalenrecht hat, und dabei die classische mittelalterliche Literatur über dasselbe nicht zu beachten. Kein Theologe kann heutzutage die theologischen Schriftsteller des 13. und 14. Jahrhunderts beiseite lassen. Dasselbe gilt vom Kanonisten, und doch scheint für den Verfasser die einschlägige Literatur erst mit dem 16. Jahrhundert eigentlich zu beginnen. Nicht viel besser steht es mit der Verwertung der neuern und neuesten Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Wenn wir von Bouix und einem französischen Juristen absehen, wird kaum der eine oder andere neuere kanonistische Schriftsteller erwähnt. Auch die periodische Literatur bleibt unbeachtet. Die Collectio Lacensis der neueren Concilien scheint den Verfassern gänzlich unbekannt zu sein; auch die für den Eheproceß so wichtige Instructio des Card. Rauscher, die doch in Rom von mehreren Theologen und Kanonisten revidiert, in neuern Concordaten, auch im dritten Plenarconcil von Baltimore empfohlen wurde, findet keine Beachtung.

Die civilistische Literatur, besonders des römischen Rechts muß bei der Darstellung des kanonistischen Processes nothwendig als Hilfsliteratur herangezogen werden. Da sind nun für den Verfasser die beiden Hauptautoritäten der alte holländische Jurist Vinnius († 1657) und dessen Landsmann Voëtus († 1714). Auch

---

möchten die Namen unserer Landsleute etwas genauer gedruckt sein. Es ist wirklich wunderbar, in wie vielen Varianten zB. die Namen Pirhing und Reiffenstuel wiederkehren.

stießen wir noch auf die beiden gleichfalls protestantischen deutschen Juristen Heineccius († 1741), und einen von den vielen Harpprecht. Das ist so ziemlich alles.

Nach unserer Meinung wäre es eine sehr dankbare Aufgabe des Herausgebers gewesen, das Werk des Verfassers mit der neuern civilistischen Literatur Italiens, Frankreichs und Deutschlands zu bereichern, zumal katholische Juristen in genügender Zahl vorhanden sind und ältere protestantische Schriftsteller über das römische Recht unbedenklich citiert werden. Wenn wir diesen schwachen Punkt der Arbeit besonders hervorheben, so geschieht es auch in der Absicht, den Schein zu vermeiden, als ob eine derartige Genügsamkeit zur römischen Sitte gehöre. So können zB. De Rossi, Garrucci, der in päpstlichen Kreisen hochangesehene Jurist Alibrandi in des Wortes bester Bedeutung als Repräsentanten der römischen Universalität bezeichnet werden. Gerade der letztgenannte Gelehrte gebraucht sowohl in seinen Specialarbeiten, als in den juristischen Vorlesungen in ausgiebiger Weise auch die moderne französische und deutsche Literatur.

Den Schaden einer solch patriarchalischen Einfachheit hat freilich zunächst das Buch selbst zu tragen; denn sehen wir von Citaten aus dem Syllabus, Bemerkungen über die durch die Constitution Apostolicae Sedis aufgehobenen Censuren, dazu noch von der Verwertung einiger neueren Entscheidungen der römischen Behörden ab, was sich alles auf wenigen Seiten drucken läßt, so konnte das ganze übrige Werk ebenso gut im Jahre 1788 als im Jahre 1888 herausgekommen sein. Ja der von Zech im Jahre 1765 veröffentlichte Band de iudiciis ecclesiasticis und das größere Werk Devotis weisen schon einen größern Fortschritt auf, als wir ihn in dem von uns besprochenen Commentar finden können. Wir wollen nicht das gute Alte herabsetzen, welches sich darin findet, und sind durchaus nicht geneigt, allzuleicht in Klagen über veralteten Inhalt einzustimmen; aber auch der neueren Literatur und den gegenwärtigen Verhältnissen muß Rechnung getragen werden.

Auf alle Einzelheiten einzugehen ist uns unmöglich, weil unsere Kritik sich sonst zu einer Besprechung des gesammten kanonischen Proceßrechtes gestalten würde. Nur einige wenige Punkte wollen wir herausgreifen. Der Verfasser citiert in der ausgiebigsten Weise das römische Civilrecht, wobei wir nebenbei bemerkt statt der alten Citiermethode gern die neuere und bessere im Interesse der Studierenden gesehen hätten. Für ein Lehrbuch wäre es nun gewiß angezeigt gewesen, auf die berechtigte Grundlage dieses Verfahrens auch bei der wissenschaftlichen Darstellung des kanonischen Processes hinzuweisen. Selbst Bouix, der sonst rechtsgeschichtlichen Fragen keine zu große Aufmerksamkeit widmet, behandelt diesen Punkt etwas genauer.

Desgleichen war es für uns etwas unverständlich, wie der Verfasser zu wiederholten Malen seine Erörterungen gewissermaßen abbricht und auf die neuern Civilgesetzbücher verweist. Für den Civilproceß im weltlichen Forum ist das bei einem Romanisten begreiflich; aber für den kanonischen Proceß haben die modernen Proceßordnungen keine legale Bedeutung, da die Kirche dieselben nirgends durch ein allgemeines Gesetz als subsidiäres Recht für das kirchliche Forum anerkannt hat. Eine praktische Maßregel der neuen Proceßordnungen mag durch Gewohnheitsrecht auch im kanonischen Proceß sich einbürgern und bei Schiedsgerichten in gewissen güterrechtlichen Streitfragen der Eheleute, wie sie von der Instruction des Card. Rauscher in Aussicht genommen ist, würden sich die kirchlichen Schiedsrichter nach dem geltenden bürgerlichen Rechte des Landes richten. Vgl. Card. Rauscher bei Schulte, Eheproceß. Aber ein allgemeiner Hinweis auf das bürgerliche Recht im kanonischen Proceß scheint uns entweder keinen rechten Sinn zu haben oder aber geradezu etwas bedenklich zu sein[1]).

Als ein praktisches Beispiel, wo der Verfasser die historische Entwickelung nicht genügend berücksichtigt und gleichzeitig die Rechtsfragen mindestens ungenau und unvollständig erörtert, möchten wir im 2. Titel n. 34 finden, wo vom promotor fiscalis die Rede ist. Ueber den Ursprung, die Einführung und Ausbildung dieses Instituts der Promotoren erfahren wir nichts, ebenso wenig über den promotor fiscalis generalis an der römischen Curie. Wenn endlich die allgemeine Behauptung aufgestellt wird: Imo in criminalibus ejus (i. e. promotoris fiscalis) officium adeo necessarium est, ut citandus sit in omnibus actis, qui fiunt contra reum, hinc si feratur sententia contra reum ipso non citato, sententia est nulla, so hat der Verfasser es unterlassen, dafür Gesetzesstellen als Beweise anzuführen, die Instruction der Congr. Ep. et Reg. vom 11. Juni 1880 mit ihren Bestimmungen über den Promotor bei dem neuen abgekürzten Criminalverfahren bleibt unbeachtet. Ebenso wenig findet sich eine solide innere Begründung dieses Amtes, noch eine Würdigung der gegen dasselbe (wir glauben ohne hinlänglichen Grund) für das kirchliche Forum vorgebrachten Bedenken.

---

[1]) Vgl. II tit. 1 n. 16: Haec de veteri jure decretalium, hodie tamen quaenam sint causae celerem expeditionem requirentes, quaenam modici valoris, quaenam pertractandae sint in judiciis ordinariis, quaenam in summariis enumerantur a codicibus civilibus editis qui respiciunt proceduram. Aber für den summarischen kanonischen Proceß hat man sich doch „hodie" nicht nach den codices civiles zu richten.

Neben dem Criminalverfahren gegen Kleriker gehört der Eheproceß zu denjenigen Theilen des kanonischen Proceßrechtes, welche auch heute noch von großer praktischer Bedeutung sind. Gerade der Eheproceß dürfte aber von Seiten des Verfassers kaum eine genügende Darstellung gefunden haben. Im zweiten Titel n. 13 wird einfach auf die bekannte Constitution Benedicts XIV Dei miseratione und die Instruction der Congr. Conc. vom 22. Aug. 1840 hingewiesen. Eine eingehendere Behandlung des Eheprocesses wäre gewiß vielen Theoretikern und Praktikern mehr erwünscht gewesen als manche ins römische Recht einschlagende Bemerkungen. Ganz richtig wird an der angeführten Stelle behauptet, daß in Ehestreitigkeiten (selbstverständlich nur soweit die Giltigkeit des Ehebandes in Frage kommt) die Constitution Dei miseratione maßgebend sei; auf die weitere Frage, ob damit das ältere Recht, welches in Ehesachen das summarische Verfahren gestattete, absolut abgeschafft und sämmtliche Formen des ordentliches Processes vorgeschrieben seien, wie Bouix (De judiciis ecclesiasticis II 445 ss.) ohne hinlängliche Begründung meint, darauf läßt sich der Verfasser gar nicht ein. Die Glosse sowie ältere und neuere Schriftsteller sind der Ansicht[1]), daß bei Verlöbnis- und Scheidungsklagen das summarische Verfahren nicht zur Anwendung kommen könne. Nach der richtigen Interpretation der Quellen, die in der Gewohnheit und auch in der mit Recht sehr angesehenen Instruction für die kirchlichen Ehegerichte Oesterreichs eine solide Stütze findet, spricht sich Schulte mit Grund gegen diese Auffassung aus[2]).

Für Processe über die Nichtigkeit der Ordensprofession verweist der Verfasser aaO. n. 14 auf die Constitution Benedicts XIV Si datam. Merkwürdiger Weise erwähnt er aber die Instruction der Conciliscongregation vom Jahre 1838 nicht, welche das Proceßverfahren ordnet, falls die Giltigkeit der Subdiakonsweihe wegen Zwang und Furcht wenigstens mit Rücksicht auf die zu übernehmenden Verpflichtungen bestritten wird[3]). Doch wir wollen die Liste der Einzelausstellungen nicht weiter ausdehnen.

Wenn wir die Anzeige der beiden ersten Bände in dieser Zeitschrift mit den Worten schlossen: „Mit großem Interesse sehen wir den beiden letzten Bänden entgegen, in welchen das Eherecht und der kanonische Proceß zur Behandlung kommt. Gerade in letzterer Beziehung erwarten wir von dem Verfasser eine gründliche Arbeit, da er als praktischer Kanonist der römischen Curie die beste Gelegenheit hat, nicht blos eine antiquierte Compilation zu liefern, sondern die kirchlichen Gerichte und ihr Verfahren nach dem gel-

---

[1]) Vgl. München, Das kanonische Gerichtsverfahren I 344. [2]) Eheproceß S. 8 ff. [3]) *Sentis*, Clementis Papae VIII Decretales p. 41.

tenden und in Rom wirklich gehandhabten Rechte der Kirche eingehend darzustellen", so ist unsere Erwartung nicht ganz in Erfüllung gegangen. Wir machen daraus dem verstorbenen Verfasser keinen besondern Vorwurf, da es ihm ja nicht vergönnt war, seine Arbeit selbst für den Druck vorzubereiten. Ferner scheint derselbe zu jenen gefeierten akademischen Lehrern gehört zu haben, die aus dem großen Schatze ihrer positiven Kenntnisse den mündlichen Vortrag derartig zu beleben und zu bereichern verstehen, daß ein etwa nachfolgender Herausgeber in die größte Verlegenheit geräth, wenn er aus den unvollkommenern Collegienheften den Vortrag desselben reconstruieren soll.

Wir schließen mit dem Wunsche, es möchte dem Herausgeber bei gesteigerter Selbstthätigkeit gelingen, dort wo das Manuscript des Verfassers ihn im Stiche läßt, durch einen recht brauchbaren und der Kritik weniger ausgesetzten Commentar des fünften Buches der Decretalen das Werk zum glücklichen Abschlusse zu bringen.

Rom. Fr. X. Wernz S. J.

The Text of Jeremiah, or a critical investigation of the Greek and Hebrew, with the variations in the LXX. retranslated into the original and explained, by the Rev. George Coulson Workman, M. A. Professor of Old Testament Exegesis and Literature in Victoria University, Cobourg, Ont., Canada. With an Introductory Notice by Professor Franz Delitzsch, D. D. Edinburgh, Clarts, 1889. XLIV, 398 p. 8°. 9 sh.

Die Frage, woher diese große Verschiedenheit zwischen dem hebräischen und griechischen Text des Jeremias, hat schon Manche beschäftigt; es hat auch an verschiedenen Antworten oder Muthmaßungen nicht gefehlt. Zeuge dessen sind auch unsere neuesten Einleitungen. Kaulen ist noch sehr geneigt, sehr vieles auf eine nachlässige Behandlung des heutigen hebräischen Textes zurückzuführen und alle Abweichungen als Resultat der Eilfertigkeit anzusehen; „vermuthlich konnte in Aegypten bei Jeremias' Tode (oder Wegführung) nur eilig eine Abschrift von dessen Buche genommen werden, so daß damit schon die kürzere und unvollständige Fassung des griechischen Textes erklärt wäre; *Payne Smith*, Speaker's Commentary, vol. V p. 324. Ebenso würden sich die Auslassungen und Aenderungen im griechischen Texte erklären, wenn die Uebersetzung vorerst nur zum Privatgebrauch irgend jemandes angefertigt worden wäre, so daß eine diplomatische Genauigkeit nicht gefordert worden wäre". Cornely dagegen schreibt: Probabilior est sententia antiquitus duas recensiones hebraicas

libri nostri exstitisse, quarum una fons est textus quem transtulerunt Alexandrini, altera vero fons textus massorethici. Diese Ansicht einer doppelten Recension, einer ägyptischen (alexandrinischen) und einer babylonischen (oder palästinensischen) vertritt auch mit großem Eifer Workman in dem vorliegenden Buche. Nach ihm fand sich das Buch des Propheten schon zur Zeit seiner Veröffentlichung oder bald nachher in zweifacher Gestalt vor: die ägyptische Ausgabe war von Jeremias selbst oder Baruch; die palästinensische aber von der jüdischen Synagoge; diese letztere erfuhr manche Aenderungen und Erweiterungen; die griechische Uebersetzung kommt der Gestalt am nächsten, in der wohl Jeremias selbst oder Baruch das Buch veröffentlichten; die griechische Uebersetzung selbst, die wohl von mehreren Uebersetzern herrührt, schließt sich eng und treu an das Original an und verräth nirgends eine willkürliche oder absichtliche Aenderung; die Fehler der Uebersetzung gehen hauptsächlich auf eine undeutlich geschriebene, schon ziemlich abgenutzte Vorlage mit unpunktiertem Texte ohne Wortabtheilung zurück.

Zu diesen Hauptergebnissen bahnt sich Workman den Weg in acht Capiteln. Nach Darlegung der verschiedenen Ansichten über Entstehung und Wert der griechischen Uebersetzung werden die Abweichungen vom massorethischen Text untersucht und zwar die Auslassungen, die Zusätze, die Umstellungen, die Aenderungen, und hienach deren Ursprung und die Art und Weise der Uebersetzung bestimmt. Das letzte Capitel gibt in Parallelcolumnen einen Gesammtüberblick über alle Abweichungen beider Texte, indem gegenüber dem massorethischen Texte der ins Hebräische rückübersetzte Text der LXX steht.

Der erste Zweifel, der sich bei dieser ganzen, jedenfalls fleißig gearbeiteten Zusammenstellung und Vergleichung erhebt, ist aber gleich der: wo haben wir die wahre und echte LXX? Workman nimmt einfach den Text von Tischendorf. Das ist ihm die LXX bis herunter zu jedem Partikelchen und nach diesem Text wird Vergleichung und Rückübersetzung vorgenommen. Daß das nicht so einfach angeht, bedarf nach den Arbeiten von Lagarde, nach den Ausführungen bei Cornill (das Buch des Propheten Ezechiel) u. A. keines Beweises mehr. Cornill stellt als Grundsatz auf, daß, wo codex alex. und vatic. übereinstimmen, wir den sicheren Text der LXX haben: „denn was diesen beiden so verschiedenen Textesgestalten gemeinsam ist, darf ohne weiteres als der ursprünglichen LXX angehörig gelten; überhaupt sind die Uncialhandschriften und diejenige Minuskelgruppe, welche die Recension des Lucian enthält, so wie der Text Theodorets besonders zu beachten" (S. 169).

Workman mußte bei seiner ins einzelne gehenden Untersuchung darauf Rücksicht nehmen und durfte auch auf keinen Fall den zB. bei Field gebotenen Variantenschatz einfach bei Seite lassen. Da das nicht geschah, ist die Arbeit in dieser Hinsicht einseitig, unvollständig.

Sie ist es auch in anderer Beziehung. Workman zeigt sich durchweg als begeisterten Verehrer der LXX; daher werden die Zusätze der LXX regelmäßig mit großem Eifer vertheidigt; selbst wenn dergleichen als ganz unnütze und überflüssige Zuthaten im Vergleich zum hebräischen Text sich herausstellen, ist Workman durchaus nicht gewillt, sie als unecht preiszugeben (vgl. S. 85). Was dagegen im hebräischen Texte sich findet abweichend von der LXX, wird durchweg sehr ungünstig und geringschätzig behandelt. Es ist allerdings gut, daß dem gerade bei den Protestanten so lange und so hartnäckig festgehaltenen Vorurtheil von der gänzlichen Unversehrtheit des massorethischen Textes entschieden entgegengetreten wird; aber man kann in der Verwerfung des hebräischen Textes auch zu weit gehen. Und das ist hier geschehen. Hätte Workman an den hebräischen Text den gleichen Maßstab der Beurtheilung aus inneren Gründen angelegt, den er bei der LXX gebraucht, sein Urtheil wäre in manchen Fällen ein ganz anderes geworden. Daß Nabuchodonosor König von Babel oft in der LXX nicht genannt wird, gilt ihm in allen Fällen als eine wahre Besserung des Textes. Aber wie steht es zB. mit 25, 9? Wir wissen selbst aus dem griechischen Texte von 36, 29, daß Jeremias im vierten Jahre Joakims weissagte: festinus veniet *rex Babylonis* et vastabit terram hanc. Nun, nach dem hebräischen Texte ist das der Fall; nach der LXX in Cap. 25 nicht. Hier wird also die LXX durch sich selbst als mangelhaft bewiesen. Im hebräischen Texte wird Nabuchodonosor öfter als servus Domini bezeichnet; im griechischen nicht. Was ist nun wahrscheinlicher, daß Jeremias in ihm das Werkzeug sah, dessen Gott sich bedienen wollte und ihn deshalb so nannte, oder daß ein späterer Jude diesen Ehrentitel dem Texte beifügte? Workman nimmt letzteres an. Andere werden es viel leichter erklärlich finden, daß man einen solchen Titel ausließ, als daß man ihn bei der späteren Stimmung der Juden in Gottes Reden hineinsetzte! Selbst 46, 8: die Wasser Aegyptens steigen empor wie ein Strom (LXX) wird dem hebräischen Aegyptus fluminis instar ascendit vorgezogen; auch 38, 27 wird der Zusatz *κυρίου* stramm vertheidigt. Aber mit Recht bemerkt Scholz zu der Stelle: „der Beisatz der LXX *κυρίου* schränkt unnöthiger Weise das Ganze auf das v. 17—23 Berichtete ein; nach v. 26 wurde aber noch mehr gesprochen". S. 225 wird ein Verzeichnis von Stellen gegeben, die „jeder Unparteiische" als vorzüglicher im griechischen Texte gelten lassen müsse. Aber da ist manches einzu-

wenden. Der Titel 1, 1 hebräisch entspricht genau der Bezeichnung, die 36, 10 dem Buche gegeben wird (und zwar auch im griechischen); 1, 17 hebr. ist viel kräftiger und gibt einen neuen und recht triftigen Grund, warum der Prophet vor seinen Gegnern nicht fürchten soll: ne te confringam — ein Hinweis auf die fatalen Folgen einer etwaigen Feigheit in Erfüllung des gewordenen Auftrages ist hier ganz gut angebracht, der Satz enthält überdies eine sehr wichtige Lehre, ein Princip, wie Gott mit ungetreuen Werkzeugen zu verfahren pflege, aber auch, wie er thatkräftig denen beistehe, die seinem Rufe ganz und entschieden sich hingeben; der griechische Text bietet dafür eine bloße Tautologie: fear not and be not dismayed at them und das findet Workman ganz vortrefflich! Ebenso zieht er den Ausdruck 4, 1: die Gräuel aus dem Munde wegthun, der hier unverständlich ist, dem einfach klaren auferre offendicula tua a facie mea vor; ebenso tritt er ein für 5, 10 griechisch u. dgl. m. Aehnliches findet sich oft; so will er 2, 34 lesen mit der LXX: nicht beim Einbruch fand ich sie, sondern bei jeder Eiche! und das soll dann heißen: die Unschuldigen, die getödtet wurden, waren keine Diebe, sondern Tadler des Götzendienstes! Das Hebräische gibt den klarsten Sinn, falls man nur die massorethische Versabtheilung bei Seite setzt: bei all diesem — da sagst du: unschuldig bin ich! Ebenso tritt er ein für 11, 19: mittamus lignum! ob aber עץ ein so häufiges Wort einfachhin Gift heißt und heißen kann, oder pulverisiertes giftiges Holz (pulverized poisonous wood S. 258)?! Man sieht, der Glaube ist stark. Auch 18, 14 sind ihm ἀπὸ πέτρας μαστοί die wohl richtige Fassung; dabei gibt er die Uebersetzung: shall *protuberances* depart from rocks? Auch daß man nicht mit dem Hebräischen auf den Kahlhöhen Klage erheben soll, sondern ἐπὶ χειλέων scheint ihm für 3, 21 und 7, 29 passend; ja für letztere Stelle sogar exceedingly well! Und dergleichen ließe sich noch mehr anführen. Doch aus dem Gesagten erhellt wohl schon hinlänglich, wie berechtigt der allerdings ganz leise Wink ist, den Delitzsch als Geleitschein dem Buche mitgibt: wenn er zuweilen zu günstig von der LXX Uebersetzung denkt, so ist dies einzig die Folge seiner liebenden Hingabe usw.

Dafür findet aber der massorethische Text um so weniger Gnade. So ist ihm 11, 7 8 hebräisch ganz überflüssig. Allein sieht man genauer zu, so bietet da gerade der griechische Text erhebliche Schwierigkeiten, von denen der hebräische ganz frei ist. Folgt nämlich, wie im griechischen, nach v. 6 einfachhin: et non fecerunt, wie kann dann in v. 10 gesagt werden: et *reversi* sunt ad iniquitates? Die haben ja nie aufgehört! Ferner wird im griechischen Text alle und jede zeitweilige Besserung durch die

von Josias gefeierte Bundeserneuerung in Abrede gestellt, was wiederum unrichtig ist; vgl. v. 10 und 2 Par. 34, 33. Diese zweifache Schwierigkeit bietet der hebräische Text nicht; er gibt in v. 7 8 einen triftigen Grund an für die Aufforderung: audite verba pacti huius. Daß eine Besserung eintrat, diese aber nicht nachhaltig war, erhellt sodann aus dem Gottesworte v. 9 10. Daher ist hier im Hebräischen alles in guter Ordnung. Auch 8, 10—12 ist ihm überflüssig und störend. Ueberflüssig? nun für das Griechische wird oft genug das Ueberflüssige als echt behauptet; störend? doch nicht; denn v. 6 und 8 erhalten in 10 und 11 eine weitere Erklärung; zu v. 9 confusi sunt tritt in v. 12 eine neue und schärfere Bestimmung; ferner ist es ganz angebracht, daß nach wiederholter Sünde auch die früheren Drohungen wieder eingeschärft werden. Was ist also da störend? Out of place ist auch 17, 1—4. Nun aber erwäge man, daß im vorhergehenden wegen des Götzendienstes Strafe angedroht wird (16, 18 19 20 21); es folgt nun 17, 1—4 die Angabe: solch ein Götzendienst ist in Juda vorhanden; er ist nicht blos nicht gesühnt, sondern überall stehen noch klar dessen Denkmäler vor Augen und das Volk hängt mit aller Hingabe am frevlen Thun — warum soll das nun ganz ungehörig sein? Noch mehr. Vorher 15, 4 wurde gesagt, wegen der Verbrechen des Königs Manasses werde das Volk der Mißhandlung preisgegeben. Aber wie, könnte man sagen, hat nicht Josias Besserung und Wandelung geschaffen? Allerdings; aber daß diese nicht tiefgehend und nachhaltig war, zeigt eben 17, 1 f. Warum also out of place? Und in ähnlicher Weise läßt sich aus dem Zusammenhange zeigen, daß auch 30, 10 11 und 33, 14—26 und 39, 4—13, auch 48, 40 41 durchaus nicht out of place seien. Doch dazu ist hier nicht der hinreichende Raum. In meinem Commentar zu Jeremias habe ich diese auch von Anderen bestrittenen Stellen näher zu begründen versucht.

Daß der massorethische Text oft aus dem griechischen verbessert werden kann und soll, wird jeder zugeben. Ich habe dafür in meinem Commentar viele Stellen namhaft gemacht; zB. 1, 14; 2, 16 17 34; 3, 1; 4, 28 29 30; 5, 6 28 u. s. f. Aber ebenso sicher ist, daß der griechische Uebersetzer oft stark daneben geschlagen hat. Daher kann es mit Recht befremden, daß Workman die wissenschaftliche Befähigung desselben so sehr hoch taxiert. Die Rückübersetzung soll das Original geben, das dem Uebersetzer vorlag. Ob es dem entspricht, wenn ganz offenbare Lesefehler des Uebersetzers nun getreu diesem „Original“ aufgebürdet werden? Auch sonst kann manchmal mit Grund gegen die Rückübersetzung ein Einwurf gemacht werden; zB. 2, 19 wird εὐδόκησα gegeben durch בחרתי (bacharti); allein das hebräische Wort wird so bei LXX

nie übersetzt; viel näher und auch dem hebräischen פחדתי (pachadti) ähnlicher ist חפצתי (chafaçti) und so ist dieses Verbum wirklich übersetzt bei LXX 2 Reg. 22, 20; Ps. 50, 21; Is. 62, 4; Mal. 2, 17. Oder ob 31, 24 nicht נסע (nasa') zu belassen wäre, da ja Num. 2, 17; 3 Reg. 5, 31; 4 Reg. 4, 4 bei LXX dieses Verb durch αἴρειν wiederzugeben ist? Ist 2, 20 nicht besser so zu erklären, daß wir im Griechischen das hebräische q^erê und kethib ausgedrückt finden? u. dgl. m. Workman findet es S. 20 von Seiten der Uebersetzer undenkbar, daß jemand gewagt hätte den hl. Text abzukürzen, und S. 76 behauptet er, jedem Unparteiischen sei es unglaublich, daß jemand absichtlich den hebräischen Stil sollte geschädigt haben dadurch, daß er dem Texte der hl. Schrift etwas beifügte. Letzteres wird ausgesprochen, um für 5, 17 den griechischen Zusatz zu retten. Wie aber mit solchen Anschauungen die Annahme Hand in Hand gehen kann, daß der hebräische Text in so ausgedehnter und systematischer Weise sei geändert und erweitert worden (vgl. auch S. XXXII XXXVIII usw.), dürfte wohl Vielen nicht klar sein.

Durch das ganze Buch zieht sich eine oft recht lebhafte, mitunter auch derbe Polemik gegen Graf hindurch. Der Stil ist breit; auch an Wiederholungen fehlt es nicht. Wertvoll sind die Zusammenstellungen und Gruppierungen der verschiedenen Classen von Abweichungen zB. auf S. 69 94 128 f. 146 f. 175, und von dem letzten Theile des Buches, der die Abweichungen beider Texte übersichtlich bietet, gilt besonders was Delitzsch sagt: er bietet eine vollständige und gedrängte Uebersicht der Verschiedenheiten zwischen dem griechischen und hebräischen Text auf eine Weise, wie es bisher noch nicht geboten wurde.

Ditton Hall. Joseph Knabenbauer S. J.

Institutiones logicales secundum principia s. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accomodavit Tilmannus Pesch S. J. Pars II Logica maior. Volumen I complectens logicam criticam et formalem. Friburgi, Herder, 1889. XXII, 644 p. 8°.

Selbstanzeige.

Im ersten Bande des zweiten Theiles, welcher die Logica maior behandelt, wurden im Hinblick auf die modernen Irrthümer alle kritischen und erkenntnistheoretischen Fragen von der eigentlichen Logik, der Logica formalis, ausgeschieden, und unter dem Titel: *Logica critica* der Logica formalis vorausgeschickt. In gleicher Weise und aus demselben Grunde wurden aus der Logica

formalis all jene Fragen ausgeschieden, welche die Kategorien des Seins, das Sein selbst und die Beziehungen der Dinge untereinander betreffen. Alles dies wurde unter dem Titel *Logica realis*, welche den zweiten Band dieses Theiles bilden soll, an letzte Stelle gesetzt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Alten richtig dachten, als sie alle diese metaphysischen Objecte auch einer logischen Betrachtungsweise unterstellten, also diese Dinge in der Logik in so fern zur Sprache brachten, als es zur Feststellung und Klärung der Begriffe erforderlich schien. Durch den Hinblick auf die Wichtigkeit dieser metaphysisch-logischen Erörterungen gegenüber den monistischen Speculationen der neuen Zeit hielt sich der Verfasser zu der „Neuerung" berechtigt, daß er dieselben aus den verschiedenen Stellen, an welchen sie bei den Alten in der Logik anzutreffen sind, herausnahm, und als Logica realis zusammenstellte, „Non ita cudimus nova, ut destruamus vetera, sed ut statuamus". Ans Ende wurde die Logica realis gestellt, weil wohl kein anderer Theil der Logik dem lernenden Verstande so große Schwierigkeiten darbieten dürfte.

Die Logica maior erscheint somit dreigliederig: als Logica critica, Logica formalis, Logica realis. Wofern der Umfang des Werkes es gestattet, gedenkt der Verfasser der Logica maior einen polemischen Anhang zu geben: De falsis philosophandi methodis, in welchem einige der bedeutsamsten Methoden (von Bacon bis auf die Gegenwart) dargelegt und beurtheilt werden sollen.

Die Logica maior enthält, wie gesagt, quaestiones logicas; sie ist deshalb auch wohl Logica quaestionaria genannt worden. Was die Behandlung der einzelnen Fragen anbelangt, so hat es der Verfasser gewagt, auch in der äußern Lehrform zur Methode der Scholastik zurückzukehren. Demgemäß beginnt jede Quaestio mit Rationes dubitandi, dann folgt corpus articuli, zum Schluß folgt die Antwort ad 1, ad 2 usw. Es ist das die Lehrmethode, welche bekanntlich der hl. Thomas in der Summa theologica mit meisterhafter Vollendung zur Anwendung gebracht hat. Auf den ersten Anblick dürfte diese Form eine gewisse Breite zur Schau tragen. Bei näherer Ueberlegung wird man indes finden, daß gerade diese Lehrform dem menschlichen Verstande, der einen Gegenstand mit möglichst vollkommener Allseitigkeit und Gründlichkeit verstehen soll, vollständig angepaßt ist. Der Verfasser selbst glaubt die Beobachtung gemacht zu haben, daß auch Studierende von minder guter Begabung auf diesem Pfade mit erstaunlicher Leichtigkeit in den tiefen Schacht philosophischer Erkenntnis einzudringen vermochten.

Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits. Par L. J. Tixeront, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au Grand Séminaire de Lyon. Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1888. 203 p. 8°.

Die Kirche von Edessa war wegen der überaus günstigen Lage dieser Stadt auf der Scheide zwischen Griechen und Barbaren und an der Haupthandelsstraße nach dem Innern Asiens, seit den ersten Zeiten des Christenthums zu hoher Blüte gelangt. Sie vermittelte zwischen der hellenischen Welt und zahlreichen orientalischen Völkern, als den Ostsyrern, Armeniern, Persern u. a. bis nach Indien. Das bunte Gemenge der Kaufleute der verschiedenen Nationalitäten von den Säulen des Herkules und vom fernsten Osten, die sich hier zusammenfanden, gab ihr ein Ansehen nicht unähnlich dem der Weltstadt Alexandrien.

Begreiflicher Weise ist es für die Geschichte von Wichtigkeit festzustellen, wann und wie die Kirche dieser Stadt, die lange Zeit hindurch den Hauptsitz der syrisch-christlichen Wissenschaft bildete — Makarius, Ephräm, Rabulas, Jakob von Sarug oder Batnä, Jakob von Edessa — gestiftet und zu ihrer so glanzvollen Entwicklung der Grund gelegt wurde. Tixeront versucht in seiner dem gelehrten L. Duchesne gewidmeten Doctordissertation den historischen Ursprung „kritisch" festzustellen.

Nach der Legende, oder besser nach einer wohlbegründeten Tradition, sollen der hl. Thomas und Addai oder Thaddäus, einer der 72 Jünger, in Edessa das Evangelium gepredigt haben. Seit dem dritten, spätestens im Anfang des vierten Jahrhunderts existiert nun eine Schrift in syrischer Sprache unter dem Titel Doctrina Addai, die schon von Eusebius[1]) und von zahlreichen anderen griechischen, lateinischen, syrischen, arabischen, persischen Schriftstellern benützt oder citiert wird. Darnach wäre in den Tagen der irdischen Wanderschaft unseres göttlichen Heilandes der Ruf von den Großthaten des Gottmenschen nach Edessa zum kranken König Abgar gedrungen. Letztrer habe an den Herrn selber geschrieben, und ihn gebeten, er möge kommen und ihn heilen. Als Antwort darauf habe der Heiland dem Abgar ein eigenhändiges Schreiben zustellen lassen, mit der Ankündigung, einer seiner Jünger werde kommen, dem Könige mit der Gesundheit des Leibes das Heil der Seele zu bringen. Bald nach der Herabkunft des heil. Geistes habe der heil. Apostel Thomas den Thaddäus oder Addai aus den 72 erwählt und nach Edessa gesandt, nach anderen Quellen kam Thomas selbst mit Addai

[1]) H. E. I 12 und 13 (ed. Lämmer S. 69 ff.).

nach dieser Stadt. Der Bericht über die Evangelisation durch Addai und über die dabei geschehenen Wunder, nebst einigen Ermahnungsreden und Belehrungen bilden den Gegenstand der Doctrina Addai.

Es findet sich aber mitten in dem Werke eine offenbar später eingefügte Episode über die Auffindung des hl. Kreuzes durch „Kaiserin Protonice, Gemahlin des Claudius."

Während nun Zahn[1]) annimmt, die ganze Doctrina Addai sei ein Werk aus der Mitte des dritten Jahrhunderts, hält Lipsius dafür, alles, was außer bezw. nach den in Eusebius' vor 326[2]) verfaßten Kirchengeschichte citierten Stellen sich noch in der Schrift vorfinde, sei im vierten oder fünften Jahrhundert hinzugefügt worden[3]). Dagegen will Tixeront beweisen, daß die Wahrheit in einer opinion intermédiaire zu suchen sei. Der erste Theil ist nach seiner Ansicht im dritten Jahrhundert entstanden; der zweite ist nicht une création posteusébienne, sondern ein remaniement et une amplification d'un texte plus ancien (S. 118). Kurz, das Werk oder die verschiedenen darauf bezüglichen Schriften, die man unter dem Namen Acta Edessena und Doctrina Addai zusammenfassen kann, sind eine zwischen 390 und 430 entstandene Ueberarbeitung des aus der Mitte des dritten Jahrhunderts stammenden von Eusebius eingesehenen Documents.

Aus letzterem glaubt T. nur auf einen in der Mitte oder zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts liegenden Ursprung der Kirche von Edessa schließen zu können. Und doch setzt, von anderen gegen T. sprechenden Gründen abzusehen, Tatian und sein Diatessaron ums Jahr 160 bereits eine wohlorganisierte Kirche zu Edessa voraus; die kann aber nicht in zehn bis zwanzig Jahren entstanden sein. Die Briefe Abgars an Jesus und Christi Antwort an den König sind officiell von der katholischen Kirche als apokryph erklärt worden. Tix. nennt das betreffende Decret „pseudogelasianisch", während doch nach Thiel[4]) Gelasius sicher der Verfasser wenigstens dieses Stückes ist. Daraus, daß die Correspondenz apokryph ist (S. 140—143), folgt aber noch keineswegs, daß Addai nicht existiert habe und daß Abgar, der nach anderen Quellen (ob mit Recht?) als ein unzuverlässiger Mann bezeichnet wird, unmöglich Christ geworden sein könne, und Edessa folglich im ersten Jahrhundert noch keine Kirche gehabt habe.

---

[1]) Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Canons (Erlangen 1881 ff.) I 212 ff. 281 ff. [2]) Wenn Martin in dem weiter unten citierten Werke S. 26 sagt, das Zeugnis des Eusebius stamme aus den Jahren 310—320, so kann das streng genommen nur von seiner Chronik gelten, die wohl um 313 verfaßt wurde. [3]) Lipsius, Die edessenische Abgarsage, Braunschweig 1880, und: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1883 ff. [4]) Epist. Rom. Pontiff. I 44 ss. und 469 ss.

In einem Anhang S. 163—191 behandelt Tixeront den Bericht über die Auffindung des hl. Kreuzes. Er zeigt aus den ältesten Nachrichten über das Vorhandensein der hl. Kreuzreliquie zu Jerusalem in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, — Constantins d. Gr. Brief an Makarius von Jerusalem um 330, Cyrills Katechese 347 und Brief an Constantius, Sylvias Reisebericht 385, Chrysostomus' Reden 387 und 398, Ambrosius' Reden 395, Rufin 400, Paulinus 403 u. A. — daß man im vierten Jahrhundert den Hergang bei der Auffindung des hl. Kreuzes etwas anders dargestellt, als es heute geschieht. Nach Ambrosius[1]) und der Peregrinatio Sylviae[2]) war die hl. Helena zwar dabei betheiligt, aber der hl. Johannes Chrysostomus sagt, an der Inschrift des Pilatus, die noch am Kreuze befestigt gewesen, habe man unter den drei gefundenen das wahre erkannt[3]). Die Auffindung des kostbaren Erlösungsholzes nebst dem Gedächtnis der feierlichen Einweihung der Kreuzeskirche (Martyrium in Golgatha) und der Auferstehungs- oder Grabeskirche (Anastasis) wurden 13. Sept. gefeiert[4]), das Fest im Mai ist späteren und wohl abendländischen Ursprungs.

Der Verfasser sucht des weiteren darzuthun, wie sich seit Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts die jetzt übliche Legende von der wunderbaren Auffindung des Erlösungszeichens durch die Kaiserin Helena und von den dabei geschehenen Heilungen und Todtenerweckungen im Abendlande ausgebildet habe. In dem bereits citierten Decrete des Gelasius wird ein neuer Bericht darüber, novella relatio, als apokryph bezeichnet[5]). Zum Theil gegen Phillips, Zahn, Lipsius und Nestle sucht nun Tixeront zu zeigen, daß der Bericht über die Kreuzfindung durch Protonice in der Doctrina Addai die syrisch-mesopotamische am Ende des vierten Jahrhunderts entstandene Nachbildung der griechisch-lateinischen Legende von der Entdeckung durch Helena sei. Uns will es scheinen, daß der Verfasser die Autorität des hl. Ambrosius, der fränkischen Pilgerin und des Rufinus etwas gar zu gering anschlägt, wenn er die von diesen Schriftstellern berichteten Thatsachen als einfachen Legendenschmuck erklärt (S. 189—190). Zum mindesten hat der Verfasser seine Meinung hierüber unklar ausgedrückt.

Sollen wir nun ein Urtheil über den durch die gar gelehrt thuende Arbeit des jungen Sulpicianers erzielten positiven Gewinn

---

[1]) Sermo in mort. Theodos. 41, *Migne* PL 16, 1399 ff. [2]) *S. Hilar.* de myst. et *Silv.* peregr. (ed. Gamurrini Romae 1887) p. 83. [3]) *S. Chrysost.* hom. 85 (84) in Joh. PG 59, 461. [4]) L. c. 108. [5]) *Thiel*, Ep. Rom. Pont. l. c. Mansi Concil. VIII 149—164. Vgl. *Papebroch.* in Act. SS. Maji I 448 s. not. 2.

abgeben? Trotz des Aufwandes großer Gelehrsamkeit und kritischen Scharfsinnes hat Tixeront weiter doch nichts bewiesen, als daß die von ihm geprüften Quellen den Ursprung der edessenischen Kirche nur bis ins zweite Jahrhundert zurückzudatieren gestatten. Von da bis zur Annahme, daß überhaupt erst in dieser Zeit das Christenthum nach Edessa gedrungen sei und sich dort entwickelt habe, ist aber ein ungeheurer Sprung. Aber selbst aus den von T. untersuchten „Quellen" läßt sich weit mehr folgern, als der Verfasser annimmt. Vgl. zB. das auf S. 155—157 über die Beziehungen des hl. Thomas zu Edessa Gesagte mit den Bemerkungen Martins S. 33 Anm. 1 und 2 (s. unten). Auch sind nicht gerade alle von T. für seine Ansicht angezogenen Documente kritisch haltbar zB. die Passio Thomae, die Acten des Charbil und Barsamjas.

Mit Recht hat daher ein in der orientalischen Literatur eminent bewanderter Gelehrter, Paulin Martin in der Revue des sciences ecclesiastiques[1]) behauptet und an der Hand von Belegen aus den ältesten kirchlichen Schriftstellern dargethan, daß durchaus kein Grund vorhanden, den apostolischen Ursprung der syrischen, insbesondere der edessenischen Kirche in Zweifel zu ziehen. Martin zeigt (zB. S. 6 ff.), daß schon nach den Schriften des N. T. unbedingt angenommen werden müsse, die syrische Kirche sei von den Aposteln oder deren Abgesandten gegründet worden. Die Angaben über die Urzeit sind allerdings spärlich, aber verbunden mit der ständigen Tradition geben sie über den Gegenstand nicht nur eine große Wahrscheinlichkeit, sondern volle Sicherheit (Martin S. 9 ff.). Wenn zB. in der Apostelgeschichte 2, 5—9 Parther, Meder, Elamiten und Bewohner von Mesopotamien als Zuhörer der Apostel genannt sind, so zeigt Martin (S. 12 ff.), daß unter dem Namen „Parther" ehemals die Syrer und Armenier miteinbegriffen wurden und gerade Edessa die „Festung der Parther", die „Tochter der Parther" geheißen habe.

Die innige Verbindung, welche zwischen Antiochien, wo das Christenthum herrlich blühte (Apostelgesch. 11), und Edessa herrschte und die Tradition aller syrischen und mesopotamischen Kirchen, wonach der hl. Thomas in Edessa gepredigt, dann die beiden Jünger Addai und Maris zurücklassend, das übrige Land evangelisiert und nach Gründung zahlreicher Kirchen bis nach Indien vorgedrungen, ist nicht zu verwerfen. Schon ein Blick auf die syrischen Schrift-

---

[1]) Die betr. Artikel erschienen auch als Broschüre: Les Origines de l'Église d'Edesse et des Églises syriennes par J. P. P. Martin. Paris, Maisonneuve et Leclerc. 1889. 153 p. 8°.

steller, Ephräms Gesänge bei Martin aaO. und Assemani B. O. I 319, II 387 und III p. 2 wird unsere Behauptung rechtfertigen.

Man sollte sich daher wohl hüten, bestimmte Traditionen in Betreff der Disciplin oder Geschichte einer einzelnen oder der allgemeinen Kirche ohne zwingende Gründe blos auf die „kritische" Untersuchung e i n i g e r Quellen hin als unhaltbar zu bezeichnen.

Maredsous. Suitbert Bäumer O. S. B.

The true story of the catholic hierarchy deposed by queen Elizabeth. By the Rev. T. E. Bridgett C. ss. R. London, Burns & Oates, 1889. XIII, 263 p. 8°.

Die protestantische Geschichtschreibung hat für die älteste Tochter Heinrichs VIII kein ehrenderes Beiwort als die blutige Maria, während sie die Rebellen, welche ihr Krone und Leben rauben wollten, Märtyrer nennt. Der Haß der protestantischen Fanatiker ist leicht begreiflich, denn unter Maria wurde die katholische Kirche innerlich gestärkt und gekräftigt und dem Fortschritt des Calvinismus Halt geboten. Ohne Maria, die Katholische, wäre die englische Staatskirche ganz protestantisiert worden, und die katholische Kirche voraussichtlich außer Stand gewesen, von den schweren Wunden, welche ihr Heinrich VIII und Eduard VI geschlagen, sich zu erholen und zu neuem kräftigen Leben zu erwachen.

Nichts gereicht der englischen Kirche zu größerer Schande als die Feigheit ihrer Bischöfe Heinrich VIII gegenüber, nichts zu größerer Ehre als die Festigkeit und Opferfreudigkeit der katholischen Bischöfe beim Regierungsantritt der Königin Elisabeth. Im Jahre 1534 harrte nur ein Bischof treu aus auf seinem Posten, und starb den Märtyrertod: der selige John Fisher; im Jahre 1559 blieben 15 Bischöfe standhaft, ward nur ein einziger untreu. Diese 15 christlichen Helden zogen Entbehrungen und Leiden aller Art, Hohn, Schmach und Gefängnis der Ehre und der Freiheit vor und endeten ihr Leben als Bekenner des katholischen Glaubens.

Ja William Cecil, der spätere Lord Burghley, der Hauptrathgeber Elisabeths, begnügte sich nicht mit der Absetzung und Verfolgung der Bischöfe, er suchte sie auch in der öffentlichen Meinung zu discreditieren, und alle die Acte der Grausamkeit, welche dieselben zu erdulden hatten abzuleugnen, einmal damit ihr Beispiel die Katholiken nicht ermuthige, dann um katholischen Mächten gegenüber sich den Anschein der Milde geben zu können. Spätere Schriftsteller wie Camden, Strype, Dodd, Lingard haben ohne weitere

Prüfung die Angaben Burghleys acceptiert, und den falschen Behauptungen desselben neue Irrthümer hinzugefügt.

Die Aufgabe, alle die Fehler und Ungenauigkeiten seiner Vorgänger zu berichtigen und an der Hand der Quellen den wahren Thatbestand festzustellen, war für den Verfasser dieses Buches keineswegs leicht, aber andererseits sehr lohnend. Wir können hier nur kurz die Resultate zusammenstellen. Die meisten Bischöfe (einige derselben wie Tunstall, Bischof von Durham, Bayne, Bischof von Lichfield, Ogelthorpe, Bischof von Carlisle starben schon im Jahre 1559) mussten mehrere Jahre im Gefängnisse schmachten; und wurden dann der Obhut protestantischer Bischöfe anvertraut. Letztere behandelten ihre katholischen Gegner keineswegs so freundlich, wie spätere Geschichtschreiber annahmen, welche Bridgett widerlegt. Die meisten protestantischen Bischöfe waren rohe, leidenschaftliche Menschen, andere wie Cox verbanden mit diesen Fehlern noch das Laster der Habsucht, alle hatten den Auftrag vom geheimen Rath, die gefangenen Bischöfe zum Protestantismus zu bekehren. Zu diesem Zwecke wurden die Bischöfe ihrer katholischen Bücher beraubt, und von dem Verkehr mit Katholiken ausgeschlossen. Vom Empfang der Sacramente konnte natürlich nicht die Rede sein, ebensowenig von einer ihrem Stande geziemenden Beschäftigung. Die Lage der Bischöfe in Palästen der protestantischen Bischöfe war in vielen Beziehungen unerträglicher als die in öffentlichen Gefängnissen. In letzteren konnten die Katholiken mit einander sprechen, Messe hören, die Communion empfangen, da jeder Zeit einer oder mehrere der Priester sich im Gefängnis befanden und die Gefängniswärter gegen eine Belohnung ihre Gefangenen gewähren ließen; die protestantischen Bischöfe dagegen ließen nur äußerst fanatische Dienstboten in die Nähe der Bischöfe kommen, die es sich zur Aufgabe machten, ihre Opfer zu kränken.

Der Märtyrertod wäre zB. für Watson, Bischof von Lincoln, der erst 1584 seinen Leiden erlag, eine Wohlthat gewesen. Als derselbe in dem Schlosse Wisbeach eingekerkert war, wurde ein schlechtes Weib in das Zimmer des von seinen Schmerzen erschöpften Dulders eingeführt, und als derselbe die Versucherin wegtreiben wollte, kamen einige Bösewichte, die auf der Lauer gestanden, herbei und bedrohten den Bischof mit Schlägen (S. 200). Es ist das nicht das einzige Beispiel dieser Art und darum keineswegs so unglaubhaft als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Glücklicherweise wurde der teuflische Anschlag vereitelt; dagegen war die gegen den Charakter des Bischofs ausgestreute Verleumdung, er sei ein mürrischer, leidenschaftlicher Mann, um so erfolgreicher, weil die Briefe Watsons an Lord Burghley, welche die größte Geduld

und Gottergebung bekunden, in den Archiven vergraben lagen, bis sie in neuester Zeit hervorgezogen wurden.

Die Ausdauer und der Fleiß, mit denen Bridgett alles zusammen gesucht hat, was nur irgendwie Licht über diese dunkle Periode verbreiten kann, verdienen in der That das höchste Lob. Leider war es unmöglich, das Leben der übrigen Bischöfe so ausführlich zu schildern, als das der Bischöfe Watson und Goldwell, weil die Quellen so spärlich fließen. Wood und Cooper in ihren Werken Athenae Oxonienses und Athenae Cantabrigienses geben nur kurze Notizen über das spätere Leben der Bischöfe, eben so lassen die Staatspapiere den Forscher oft im Stiche.

Wir bedauern im Interesse der Leser, daß der Verfasser anstatt uns einen Auszug aus seinen meisterhaften, in dem Tablet veröffentlichten Artikeln über die Geschichtsfälschungen Robert Wares zu geben, einfach auf das Tablet verwiesen hat. Zu diesen Fälschungen gehören: 1. die angebliche Entdeckung einer verrätherischen die katholischen Bischöfe compromittierenden Correspondenz durch den geheimen Rath, und die edelmüthige Nachsicht Elisabeths, 2. der von den Bischöfen eingereichte Protest gegen die religiösen Neuerungen und der Kleinmuth derselben gegenüber der herausfordernden und trotzigen Antwort der Königin, Mai 1559, 3. die angebliche Vorstellung von fünf Bischöfen vom December 1559 und endlich ein an den protestantischen Erzbischof gerichteter Drohbrief 1560.

Der gelehrte Pater hat zur Evidenz bewiesen, daß Robert Ware in die Collectaneen seines Vaters, des berühmten irischen Alterthumsforschers James Ware seine die Katholiken compromittierenden Erfindungen eingefügt, und sie dann in seinen Streitschriften, wie zB. Hunting of the Roman Fox, als Denkwürdigkeiten von Sir William Cecil und Sir Henry Sidney citiert hat. Die Handschrift Robert Wares ist grundverschieden von der seines Vaters, weiter kennt kein Schriftsteller vor Robert Ware die von ihm angezogenen Werke, berichtet keiner der Zeitgenossen die Thatsachen, die sicher gegen die Katholiken ausgebeutet worden wären, wenn sie auf Wahrheit beruhten.

Sehr interessant ist auch der Nachweis, wie es gekommen, daß Männer wie Tunstall, Gardiner, Watsons unter Heinrich VIII die Oberhoheit der Krone anerkannten, unter Elisabeth den Primat der römischen Kirche so eifrig vertheidigten (S. 53 54). Zur Entschuldigung der Bischöfe hätte beigefügt werden sollen, daß die Verschleppung des Ehescheidungsprocesses und die Vertrauensseligkeit des römischen Hofes, welcher Heinrich erlaubte die Grundfesten der englischen Kirche in aller Ruhe zu untergraben, die Bischöfe von vorneherein entmuthigt hatten.

Daß es übrigens nicht die Art des gelehrten Redemptoristen ist, offenbare Schäden in der Kirche zu verdecken, zeigen die Bemerkungen über die damalige Predigtweise und die damals gedruckten katholischen Predigten. Es sind ihrer wenige, zudem waren einige derselben Festpredigten, für bestimmte Anlässe verfasst, und zur Benützung durch Pfarrgeistliche wenig geeignet (S. 151 f.). Aeltere Predigtsammlungen waren schon deshalb vielfach unbrauchbar, weil die Lehren, welche von den Neuern bestritten wurden, darin oft kaum berührt werden.

Infolge des zwanzigjährigen Schismas unter Heinrich VIII und Eduard VI war das Studium der Theologie sehr vernachlässigt worden, infolge der Aufhebung der Klöster aber und der Einziehung der Kirchengüter hatte die Frequenz an den Universitäten gewaltig abgenommen. Statt wie früher nur solche zu Pfarrstellen zuzulassen, welche sich akademische Grade erworben hatten, musste man jetzt Pfründen auch an weniger Gebildete verleihen.

Die unter dem Vorsitze des Cardinals Pole tagende Synode vom Jahre 1555 suchte dem Uebelstande, der sich besonders bei der Predigt fühlbar machte, durch Herausgabe von Musterpredigten abzuhelfen, welche die Pfarrer auf der Kanzel lesen sollten. Von den Predigtwerken, welche damals geplant wurden, erschienen die Homilien des Bischofs Bamer und die Predigten des Bischofs Watson über die sieben Sacramente. Der vorzeitige Tod der Königin Maria verhinderte die Veröffentlichung anderer katholischen Werke und die Heranbildung tüchtiger Theologen in England selbst.

Auch katholische Schriftsteller haben die von Protestanten ausgesprochene Ansicht, daß die Ankunft der Jesuitenmissionäre in England 1580 und ihr kühnes Auftreten von Dr. Watson, dem Bischofe von Lincoln missbilligt worden sei, sich zu eigen gemacht. P. Bridgett zeigt, daß die in Douay unter Cardinal Allen herangebildeten Weltpriester dieselbe Bekehrungsmethode befolgt hätten wie die Jesuiten, daß sie nicht minder muthig allen Gefahren trotzten, um Seelen zu retten und Ketzer zu bekehren als die Jesuiten, daß die Weltpriester und Jesuiten keine Forderung an die Laien gestellt, kein Verbot erlassen, welches die alten Bischöfe nicht schon eingeschärft hätten (S. 196), daß die Jesuiten keineswegs die Ursache der Verfolgungen gewesen. Elisabeth und ihre Minister hatten sich der eitlen Hoffnung hingegeben, nach und nach alle Katholiken von ihrem Glauben abwendig zu machen, und deswegen von Zeit zu Zeit die Katholiken schonend behandelt. Letztere hatten, weil sie noch immer auf eine Rückkehr der Königin zum alten Glauben hofften, zum Theil, weil sie Güter und Aemter nicht verlieren wollten, dem protestantischen Gottesdienst beigewohnt; seit

1580 jedoch, als alle Hoffnung auf eine Aussöhnung der Königin mit Rom geschwunden, ermannten sich die Katholiken, und zeigten sich zu allen Opfern bereit. Der Widerstand der Katholiken, der Eifer der katholischen Priester und ihre großen Erfolge waren der Anlaſs und der Grund der Verfolgung der Katholiken, nicht aber die Jesuiten, nicht die vermeintlichen Verschwörungen derselben, die erfunden wurden, um ihren Einfluſs zu schwächen.

Den alten Bischöfen war es nicht beschieden, Theil zu nehmen an der Bekehrung Englands, Priester heranzubilden, katholische Laien zu unterrichten, Ketzer in den Schoß der Kirche zurückzuführen; ihnen war die weit härtere Aufgabe eines Johannes des Täufers: Schmachten im Gefängnis, Ertragung von Leiden und Entbehrungen, zugefallen. Sie haben dieselbe gelöst, und das Aergernis, welches sie zum Theil während der Regierung Heinrichs und Edwards gegeben, gut gemacht.

Möge uns P. Bridgett recht bald mit einer ähnlichen Gabe beschenken.

Ditton Hall. Athanasius Zimmermann S. J.

Antonii Ballerini S. J. Opus theologicum morale in Busembaum medullam absolvit et edidit Dominicus Palmieri S. J. Vol. I. Prati, typ. Giacchetti, 1889. LXXXVI, 687 p. 8°.

Von dem mehrfach angekündigten großen Moralwerke Ballerinis ist nunmehr der erste Band erschienen und liegt uns zur Besprechung vor. Was wir von der hervorragenden Auctorität des Verfassers auf dem Gebiete der Moraltheologie erwarteten, finden wir reichlichst erfüllt. Viel mehr noch als die Epoche machenden Noten zu Gurys Compendium wird das begonnene Werk, wenn es in der gleichen Weise wie es angefangen wurde, zur Vollendung gelangt, Ballerini einen ehrenvollen Platz unter den Moraltheologen sichern. Wenn auch der Leser neben dem vielen Neuen, das ihm begegnet, eine Menge von Gedanken und Anschauungen des Verfassers, welche ihm aus dem Commentar zu Gury bereits bekannt sind, hier wiederfindet, so trifft er doch auch diese übersichtlicher geordnet und besser und ausführlicher begründet. B. war ein tiefsinniger Philosoph und hat sich als solchen namentlich in seinen Schriften gegen Rosmini bewährt, welchen er lange vor dessen Verurtheilung durch den heiligen Stuhl nicht ohne die auch seine spätere Polemik kennzeichnende Schärfe bekämpfte. Zudem gebot er über ausgedehnte und gründliche Kenntnisse im kanonischen Rechte, welche ihm bei seinen vielen Arbeiten an der römischen Curie wesentliche

Dienste leisteten. Er war zugleich ein unermüdlicher Seelsorger und viel gesuchter Rathgeber in Gewissensfällen; ja seine hervorragende Stellung als Professor der Moral an einer der ersten theologischen Anstalten der Welt bewirkte im Vereine mit seiner anerkannten Tüchtigkeit, daß vielfach die schwierigsten Moral-Fragen und Fälle seinem Urtheile unterbreitet wurden. Endlich war B. ein Mann des ernstesten Studiums; seine Liebe zur Wahrheit, und die Tiefe seines Geistes ließen ihn nicht ruhen, so lange er nicht allen Fragen, mit denen er sich zu beschäftigen hatte, auf den Grund gedrungen war. Alle diese bedeutenden Vorzüge des Verfassers prägen sich in seinem neuen Werke in hohen Grade aus.

Es war B. nicht mehr möglich, an dieses sein umfangreichstes Werk die letzte Hand anzulegen. Ein Ersatz hiefür wird dadurch geboten, daß die Vorbereitung desselben zum Drucke und die Drucklegung selbst den bewährten Händen des als Dogmatiker rühmlichst bekannten P. Palmieri anvertraut wurde. Ihm fiel zunächst die Aufgabe zu, die im Manuscripte noch vorhandenen Lücken auszufüllen. Außerdem aber hat er manche sehr schätzenswerte Noten hinzugegeben, von denen wir einige später noch erwähnen müssen.

Der äußeren Anlage nach stellt sich das vorliegende Werk als Commentar zur Medulla Busembaums dar. Ein kurzer Satz aus diesem auch jetzt noch an Klarheit und Kürze trotz der Fülle des Stoffes unübertroffenen Buche geht in Kleindruck vorauf, dem dann die oft sehr ausführlichen Bemerkungen B.'s folgen. Die bei Busembaum fehlende Abhandlung de actibus humanis hat B. selbst in der knappen Weise der Medulla vortrefflich bearbeitet und ebenso wie Busembaums Tractate mit einem eingehenden Commentar versehen. Auch in diesem Werke liebt es der Verfasser, seine eigenen Ansichten mit den Worten älterer und anerkannter Auctoritäten wiederzugeben, so daß manche seiner Ausführungen in ähnlicher Weise wie die Noten zu Gury, fast mosaikartig aus Citaten zusammengesetzt sind. Polemik findet sich selten; nur zu vereinzelten Malen sieht sich B. genöthigt, falschen Citaten und mehr noch unrichtigen Darstellungen der Lehren älterer Auctoren entgegenzutreten[1]). Auch der scharfe Ton, der dem Verfasser wiederholt zum

---

[1]) So zeigt er zB. S. 190 ff., wie nur infolge falscher Auffassung ihrer Lehren Ferd. Rebellus und Paul Comitolus für Gegner des Probabilismus gehalten werden konnten. — Auch die zweite später zu erwähnende Dissertation des Anhanges zeigt unwiderleglich, wie die Gegner der päpstlichen Auctorität nur mit Hilfe unrichtiger Darstellung die Auctorität älterer Kanonisten für die Ansicht geltend machen konnten, daß die Promulgierung kirchlicher Gesetze zu Rom allein nicht genüge, um alle Unterthanen der Kirche wenigstens im Gewissen zur Beobachtung derselben zu verpflichten.

Vorwurf gemacht wurde, findet sich hier vermieden. In um so vortheilhafterem Lichte erscheint darum neben der Gründlichkeit und Consequenz, mit welcher alle Fragen besprochen werden, die außergewöhnliche Beherrschung der ganzen einschlägigen Literatur.

Der vorliegende Band enthält die Tractate de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis. Als Anhang folgen zwei sehr wertvolle Dissertationen B.'s über die Stellung des h. Alphons zum Probabilismus und über die Zulässigkeit der Praxis, allgemeine kirchliche Gesetze ausschließlich in Rom zu promulgieren. Der Stoff dieses Bandes machte es allerdings dem Verfasser theilweise unmöglich, auf ganz concrete Fälle einzugehen; indes verliert B. auch bei der Besprechung der allgemeinen Principien nie die Praxis aus dem Auge. Ja wir hätten sogar an einigen Stellen eine mehr theoretische Behandlung gewünscht. Um seines bedeutenden Umfanges willen eignet sich das Werk weniger für Anfänger denn als Nachschlagebuch für Seelsorger und alle jene, welche das Bedürfnis fühlen, ihre Kenntnisse aus der Moral zu erweitern und zu vertiefen.

Gehen wir nun auf einige Einzelheiten etwas näher ein. Im Tractate de actibus humanis verdienen besonders hervorgehoben zu werden die Ausführungen über die Pflicht des Menschen, bei all seinem Thun und Lassen einen sittlich guten Zweck zu verfolgen und alle seine Handlungen, die inneren wie die äußeren, auf sein Endziel, auf Gott zu beziehen. Bei der Erklärung dieses letzteren Punktes beschränkt sich B. hauptsächlich darauf, die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas eingehend darzulegen. Mit Recht bemerkt indes der Herausgeber, dass mit dieser Darstellung die Frage ihrem ganzen Umfange nach nicht gelöst wird. Die Lehre des Aquinaten läßt sich nach B. so zusammenfassen: dem Menschen obliegt die Pflicht, alle seine Handlungen auf Gott zu beziehen. Dieser Pflicht leistet er Genüge, wenn er zur vorgeschriebenen Zeit einen Act der vollkommenen Liebe zu Gott erweckt und dann im Stande der durch diesen Act erworbenen Gnade verbleibend, bei allem Thun und Lassen einen sittlich guten Zweck verfolgt. Die so geübten guten Werke sind auch für das ewige Leben verdienstlich. Indes kann diese von Thomas beschriebene Weise, seine Handlungen auf Gott hinzurichten, sicher nicht die einzige sein, in welcher der Mensch seiner natürlichen Pflicht nachkommt. Es wäre dann ja um die sittliche Gutheit aller jener Handlungen geschehen, welche im Stande der Sünde oder gar des Unglaubens verrichtet werden. Sie muss also als eine vollkommenere Weise, dieser Pflicht nachzukommen, angesehen werden. Demnach bleibt die Frage zu beantworten, worin denn der mindeste unumgänglich nothwendige Grad der Hinordnung unserer Werke auf Gott liege. Ohne Zweifel muss

derselbe wohl darin gesucht werden, daß der Mensch bei allen seinen Handlungen einen sittlich guten Zweck anstrebe.

Während Lehmkuhl die Moralsysteme bei der Lehre vom Gesetze behandelt, haben sie bei Ballerini, der hierin der gewöhnlichen Praxis folgt, im Tractate vom Gewissen ihren Platz gefunden. Für beide Methoden lassen sich Gründe anführen; doch tritt, wie uns scheint, bei der gewöhnlichen Eintheilung die ganze Tragweite des Probabilismus besser hervor. Derselbe findet nämlich nicht nur dann Anwendung, wenn das Gesetz an sich zweifelhaft ist, indem es der Communität seinem ganzen Umfange und seiner vollsten Bedeutung nach nicht in einer jeden gegründeten Zweifel ausschließenden Weise vorgelegt wurde; sondern es darf auch ein einzelnes Gewissen, welches sich in einem für es allein unlösbaren Zweifel bezüglich des Gesetzes befindet, — vorausgesetzt, daß dieser Zweifel infolge besonderer Umstände wirklich unlösbar ist — den Probabilismus für sich anwenden. Das Gewissen des einzelnen Menschen ist die nächste Norm seiner Handlungen. Ist diese Norm unsicher und darum unbrauchbar, so existiert sie für ihn nicht und er bleibt demnach im Besitze seiner Freiheit. Auch für das einzelne Gewissen gilt der bekannte Satz des hl. Thomas: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.

Daß B. sich zu dem sog. einfachen Probabilismus bekennt, brauchen wir wohl nicht ausdrücklich zu sagen. Die Beweise für denselben entlehnt er der bekannten vortrefflichen, im Jahre 1755 veröffentlichten Abhandlung des hl. Alphons. Ein mehr als dreißig Seiten füllender Theil derselben findet sich wörtlich und fast ohne Commentar abgedruckt. In der oben erwähnten umfangreichen Dissertation, welche als erster Anhang beigegeben ist (S. 597—667), verbreitet sich dann der Verfasser über die Stellung des heiligen Lehrers zum Probabilismus. Bekanntlich hat B. schon früher in einer wiederholt gedruckten kurzen akademischen Rede dieses Thema behandelt. Scharfe Dialektik und eingehende Verwertung aller größeren und kleineren Moralwerke des Heiligen zeichnen diese neue Bearbeitung des so wichtigen Gegenstandes aus. Auch hier weiset B. nach, daß in der sog. äquiprobabilistischen Formel der hl. Alphons nichts anderes sagen wolle, als was die soliden älteren Probabilisten immer gelehrt haben; daß unter der opinio certe probabilior, notabiliter oder multo probabilior eben eine sententia moraliter certa zu verstehen sei, deren Gegentheil also eine wirkliche Probabilität nicht für sich haben könne.

Mit Recht bemerkt auch der Herausgeber (S. 220), daß der hl. Lehrer den neueren Aequiprobabilismus im voraus bekämpft habe, indem er eine genauere Abwägung und Schätzung der sich gegenüberstehenden Ansichten für moralisch unmöglich hält, und eben

aus diesem Grunde den Probabiliorismus, der ohne eine solche Schätzung unanwendbar ist, verwirft. Nun fordert aber der Aequiprobabilismus in ganz gleicher Weise die Prüfung und Abwägung beider sich gegenseitig ausschließenden Meinungen. Nur auf Kosten der Wahrheit, auf Kosten des Ansehens der älteren Auctoren, auf Kosten der Kirche selbst, die erst im achtzehnten Jahrhundert in den Besitz des richtigen Moralsystems gekommen wäre, kann der Aequiprobabilismus als neues System und der hl. Alphons als dessen Urheber angesehen werden. Selbst die äquiprobabilistische Formel, d. h. jener Satz, in dem man das äquiprobabilistische System finden will, ist nicht, wie die Vindiciae Alphonsianae vertheidigen zu müssen glauben, eine Erfindung des hl. Alphons. Daß schon Euseb. Amort sich derselben Ausdrücke bedient hatte, wie später der hl. Lehrer, war bekannt. Nun führt Palmieri noch Christ. Raßler und Anton Mayr an, welche lange vor dem heiligen Alphons in vollkommen gleicher Weise sich ausdrücken und die gleichen Gründe anführen. Daß hingegen der hl. Lehrer seine Ansicht über die Application des Probabilismus auf den Fall einer früher sicher vorhandenen, jetzt nur wahrscheinlich aufgehobenen Verpflichtung geändert hat, geben wir unbedenklich zu. B. spricht sich in dem vorliegenden Bande hierüber leider nicht weiter aus. Ueberhaupt ist die Partie über die Anwendung des Probabilismus etwas dürftig. Es wäre gewiss überaus dankenswert gewesen, wenn der Verfasser die inneren und äußeren Gründe für die Geltung des Probabilismus auch in dem genannten gar oft eintretenden Falle ausführlich dargelegt hätte. Mit Unrecht machen aber die Vertheidiger des sog. Aequiprobabilismus eine Regel über die Application des Probabilismus zu einem Theile des Systems. Die Anwendung des Systems und das System selbst sind von einander zu unterscheiden.

Im Tractate über die Gesetze scheint uns besonders die mehr kanonistisch gehaltene Abhandlung über die Gewohnheit gelungen zu sein. B. stellt sich hier auf den festen Boden des geschriebenen Rechtes. Daß dieses durch die neuere Praxis, vorzüglich der römischen Congregationen, in verschiedenen Punkten aufgehoben sei, wie einige Auctoren wollen, ist mindestens nicht erwiesen. — Der Verfasser vertheidigt mit vielen und wie uns scheint, sehr triftigen Gründen die in den Noten zu Gury nur kurz berührte Vollmacht der Kirche, auch rein innere Acte zu befehlen. Ferner möchten wir noch aufmerksam machen auf die Bemerkungen des Verfassers über die Verpflichtung der positiven weltlichen Gesetze, sowie auf die Zusätze des Herausgebers über den Charakter der Steuergesetze. Weniger hat uns das über die Verpflichtung der römischen Congregationsentscheidungen Gesagte befriedigt. Der Verfasser führt allerdings nur

einige verschiedene Meinungen mit ihren Gründen an, ohne selbst ein Urtheil zu fällen; aber schon die Art der Fragestellung und noch mehr die Behandlung derselben dürfte insofern verfehlt sein, als sie die Meinung nahe legen, es müsse, was von der Vollmacht der einen Congregation sich sagen läßt, auch von jeder andern, ja auch von der apostolischen Pönitentiarie gelten. Die Vollmachten der Congregationen sind, was die Gewalt betrifft, Gesetze zu geben oder bestehende Gesetze zu erklären, verschieden. Darum präjudiciert denn auch die bekannte vom Papste approbierte Erklärung der Ritencongregation, nach welcher ihre Erlasse dieselbe Auctorität besitzen, wie wenn sie vom Papste unmittelbar herrührten, der Frage über die Vollmachten der übrigen Congregationen gar nicht. Daß, wie die Ritencongregation die liturgischen Gesetze, so die Concilscongregation die Trienter Disciplinarverordnungen authentisch erklären könne, steht außer Zweifel. Den übrigen Congregationen wurde aber eine ähnliche Vollmacht nie ertheilt. Was dann die apostolische Pönitentiarie betrifft, so läßt sich nicht im geringsten nachweisen, daß ihre Erklärungen der Kirchengesetze authentischen Charakter besitzen. Und nun gibt es nicht wenige Antworten der Pönitentiarie, welche Sätze des Naturrechtes zum Gegenstand haben. Sollte denn die Pönitentiarie auch das Naturgesetz authentisch erklären können? Hier wie an anderen Stellen glaubten wir zu bemerken, daß B. nicht die letzte Hand an sein Werk gelegt habe; denn er selbst hielt daran fest (zB. in der mit vielem Erfolg von ihm durchgeführten Controverse über die Angabe des Incestes bei Ehedispensgesuchen), daß weder die Pönitentiarie noch selbst die Congregation der Inquisition ohne speciellen päpstlichen Auftrag das Recht zur authentischen Erklärung irgend eines kirchlichen Gesetzes habe. Damit wird den Entscheidungen der römischen Behörden ein sehr hoher Wert nicht abgesprochen; ja oft wird durch sie wegen des Ansehens ihrer Urheber und wegen der Sorgfalt, mit der sie vorbereitet werden, jede weitere Controverse aufgehoben.

S. 315 wird die bekannte Frage über die Anwendung der Epikie auf ein irritierendes Gesetz behandelt. Wenn die Beobachtung eines solchen Gesetzes einer vollkommenen Communität, d. h. einer solchen, für welche ein Gesetz und nicht blos ein Befehl gegeben werden kann, infolge gewisser Umstände allzu schwer oder gar schädlich werden sollte, so läßt sich vermittelst der Epikie urtheilen, daß der Gesetzgeber, so lange diese Umstände andauern, die verpflichtende Kraft des Gesetzes für diese Communität aufhebe. Daran läßt sich nicht zweifeln. Ob aber auch eine einzelne Person, welcher besondere Umstände die Beobachtung eines irritierenden Gesetzes sehr schwer machen, durch eine Epikie sich der Verpflichtung des Gesetzes enthoben erachten kann, darüber besteht eine Meinungsverschiedenheit

unter den Auctoren. B. tritt, wie in den Noten zu Gurys Compendium, so auch hier für die Bejahung dieser Frage ein. Um der größeren Klarheit willen hätten wir eine vom Verfasser kurz vorher berührte Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten von verungiltigenden Gesetzen gerne ausdrücklich wiederholt gesehen. Bei manchen irritierenden Gesetzen trägt nämlich die Verungiltigung der dem Gesetze zuwiderlaufenden Handlung den Charakter einer Strafe an sich, bei andern aber nicht. Die erstere Art der irritierenden Gesetze läßt ohne Zweifel eine Epikie auch für einen einzelnen Fall zu; erst rücksichtlich der zweiten Art kann und darf ein Zweifel auftauchen. Diesen Unterschied hat zB. Gury in den sonst sehr empfehlenswerten Casus conscientiae II 617 übersehen und darum gibt er für den traurigen Fall einer absolutio complicis dort eine zu rigoristische und sicher falsche Lösung. B. scheint der Meinung zu sein, auch die zweite Art der irritierenden Gesetze gestatte in einem einzelnen Falle eine Epikie; er führt hiefür verschiedene Gründe an, die indes mindestens nicht volle Sicherheit gewähren.

Obschon nun diese und andere geringfügigeren Bemerkungen, die wir gerne unterdrücken, erkennen lassen, daß der Verfasser sein umfangreiches Werk nicht mehr hat feilen und vollenden können, so zweifeln wir doch gar nicht, daß es auch in dieser Form zur Verbreitung gründlicher theologischer Kenntnisse viel beitragen und dadurch der Wissenschaft und Praxis zu hohem Nutzen gereichen wird.

J. Biederlack S. J.

Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Ein Beitrag zur Kirchen- und Culturgeschichte des dreizehnten Jahrhunderts. Von Dr. Joseph Felten. Freiburg im Breisgau, Herder, 1887. VIII. 112 S.

Eine nachhaltige Geschichtsfälschung ist dort kaum vermeidlich, wo ein von Parteiinteressen erfüllter gleichzeitiger Historiker sich einer Person, einer Begebenheit bemächtigt und in einnehmender Form den Gegenstand seiner literarischen Thätigkeit der Nachwelt vermittelt, nicht wie dieser an sich war, sondern wie er sich unter seiner Feder gestaltete. So hat auch der Mönch von St. Alban Matthäus Paris aus dem dreizehnten Jahrhundert seinen Zweck nur zu glücklich erreicht.

Nach Wattenbach, Geschichtsquellen II[5] (1886) 414, ist Paris für die letzten Kämpfe der Staufer „zeitweise als die Hauptquelle anzuerkennen, und um so schätzbarer, weil er diese Verhältnisse in größerem Zusammenhange auffaßte, nicht auf die Grenzen eines

Reiches beschränkt. Paris hatte die besten Gelegenheiten, Nachrichten über die Weltbegebenheiten einzusammeln und wichtige Actenstücke zu erhalten, die er vollständig in seine Chronik aufnahm." Wer sollte dem Mann nicht trauen? Wattenbach fügt bei: „Daß über die entfernten Begebenheiten auch falsche Berichte ihm zukamen und Aufnahme in sein Geschichtswerk fanden, ist nicht zu verwundern."

So spricht sich der Verfasser eines Buches aus, das über mittelalterliche Quellen orientieren will. Thatsache ist, daß beispielsweise Originalurkunden des damals regierenden Königs Heinrich III von England genau das Gegentheil von dem enthalten, was Paris von ihnen berichtet. Ja, der äußerst gewissenhafte englische Geschichtschreiber Lingard erklärt, in den meisten Fällen, in denen er die Darstellung des Benedictiners mit Urkunden oder gleichzeitigen Schriftstellern vergleichen konnte, sei der Unterschied zwischen diesen und Paris so groß gewesen, daß die Erzählung des letztern mehr einem Roman, als einer Geschichte glich (Hist. of Engl. III[4] [1837] 160 Anm. Deutsche Uebers. des Freih. v. Salis III [1827] 185 Anm.). Wattenbach schließt seine äußerst dürftige Zeichnung des auch für die deutsche Geschichte bedeutsamen Chronisten mit folgenden Worten: „Sehr geneigt war Matthäus zu scharfem Urtheil und schonungsloser Verwerfung und niemanden greift er bitterer an, als den päpstlichen Stuhl; demgemäß findet er auch noch heutzutage je nach der politischen Gesinnung des Lesers Lob und Tadel." Aber ein Buch wie die „Geschichtsquellen" hat in erster Linie nicht die bedauerliche, in der ausgesprochenen Allgemeinheit sehr fragliche Thatsache zu verzeichnen, daß ein scandalsüchtiger Chronist der Vorzeit „je nach der politischen Gesinnung" eines Lesers im neunzehnten Jahrhunderte „Lob und Tadel" findet. Wattenbachs Aufgabe war es, vor allem den Standpunkt klar zu legen, welchen eine gesunde Kritik gegenüber dem anekdotenhaften Sensationsklatsch des Mannes von St. Alban einzunehmen hat. Handelt es sich um einen mittelalterlichen Wunderkrämer, da ist die moderne Kritik schnell bei der Hand und waltet mit verheerender Strenge ihres Amtes. Ganz in der Ordnung; nur wäre zu wünschen, daß man denselben kritischen Maßstab auch dort anzulegen sich nicht scheue, wo nicht schlecht beglaubigte Wundergeschichten, sondern eigene, tief gewurzelte Vorurtheile auf dem Spiele stehen. Der englische Mönch war ein geschworner Feind der Bettelorden, seine Berichte über die Päpste zeugen von krankhafter Verbitterung gegen den hl. Stuhl.

Zu den Geistesriesen des dreizehnten Jahrhunderts gehört ohne Frage Robert Grosseteste (Großkopf). Den schlechten Ruf, beziehungsweise die Gunst, deren er sich zum guten Theil in der akatho-

lischen Geschichtschreibung erfreut, verdankt der ehemalige Kanzler an der Universität Oxford (s. Felten S. 13) und spätere Bischof von Lincoln († 1253 Oct.) dem zeitgenössischen Verfasser der sogenannten Chronica major, dem Mönche Matthäus Paris. Kein Buch hat so viel zu der falschen Auffassung des Charakters Grossetestes beigetragen, wie diese Chronik (S. 3). Felten wurde durch seine Studien über Papst Gregor IX (Freiburg 1886) veranlaßt, sich mit den Briefen des Lincolniensis eingehender zu beschäftigen. Die Wahrnehmung, daß auf Grund dieser Schriftstücke der behauptete grundsätzliche Kampf Grossetestes gegen Kirche und Papst als durchaus unhistorisch erschien, bestimmte den fleißigen Historiker, weitere Nachforschungen anzustellen. So entstand anläßlich seiner Biographie Gregors IX die vorliegende Schrift, welche das einschlägige Material, auch fern liegende und zerstreute Notizen zu einem schönen Gesammtbilde vereinigt. Anzuerkennen ist die gewissenhafte Ausbeutung der von Luard (1861) herausgegebenen leider undatierten Briefe Grossetestes. F. hält gegen Jourdain (Paris 1868) an der Echtheit des scharfen Memorandums aus dem Jahre 1250 und des noch schärferen Schreibens an Innocenz vom Jahre 1253 fest; letzteres ist jedoch nicht an den Papst Innocenz IV, sondern an den gleichnamigen päpstlichen Schreiber in England gerichtet (S. 65 ff.). Es ist jener berühmte Brief, wodurch Grosseteste den meisten allein bekannt ist und auf Grund dessen man ihn zum Vorläufer Wicliffs und der Reformatoren und zu einem Gegner des Papstthums überhaupt hat machen wollen“ (S. 67). Lechler[1]) nennt ihn den Protestanten des 13. Jahrhunderts. Aber den Protestanten macht das Schisma und die Ketzerei. Wo weder das eine noch das andere zu finden ist, dort mag man die Rücksichtslosigkeit der Sprache, die Herbheit eines zu Extremen neigenden Naturells rügen, von einem Protestanten, von einem Vorläufer Wicliffs und der Stürmer des sechszehnten Jahrhunderts kann keine Rede sein.

„Der Inhalt des Briefes von 1253 beschränkt sich auf die Weigerung, Friedrich von Lavagna, einen Neffen Innocenz' IV, in Lincoln zu installieren, und auf die Behauptung, daß durch die sogenannten Provisionen der apostolische Stuhl zerstöre aber nicht auferbaue und darum gegen den Willen Christi handle“. Zweifelsohne hatte der Bischof „das Recht, gegen die Verleihung von Beneficien seiner Diöcese an junge, der Landessprache unkundige Ausländer Vorstellungen zu machen. Daß er es in einer so schroffen Weise that, ist im Interesse seines eigenen Namens nur zu bedauern“ (S. 68 f.).

---

[1]) Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln (Leipzig, 4°) als Einladung zu der gedoppelten Feier des Reformationsfestes und des Rectorwechsels an der Univ. Leipzig 1867 Oct. 31.

Dem übereifrigen Oberhirten war es bei seiner energischen Sprache nicht um principiellen Widerstand gegen Rom zu thun. Das beweisen zur Genüge seine schönen Briefe, das beweist die noch im Jahr 1250 niedergeschriebene Erklärung, dem Papste sei in allem zu gehorchen. Früher schon hatte Grosseteste mit besonderer Rücksicht auf die Verfügung über Beneficien die vollste Freiheit der römischen Kirche anerkannt (S. 64). Den Grundirrthum in der Beurtheilung Grossestes zeichnet der gelehrte protestantische Herausgeber seiner Briefe, Luard, in folgender Weise: „Wenn man meint, daß Grosseteste eine Neigung zu den Neuerungen in der Lehre, welche die Reformation bewirkte, gehabt oder an eine Trennung der englischen Kirche von Rom gedacht habe, so ist eine unrichtigere Ansicht nie aufgestellt worden. Grosseteste war durchaus ein Mann seiner eigenen Zeit. Ihn nach den Anschauungen des sechzehnten Jahrhunderts zu beurtheilen, oder zu glauben, daß er durch die Motive, welche zu jener Zeit die Geister bewegten, beeinflußt worden sei, heißt ihm ein schweres Unrecht zufügen. Eine solche Anschauung von seinem Charakter kann nur aus Unkenntnis der wirklichen Thatsachen hervorgehen“ (S. 84).

Ein alphabetisches Namenverzeichnis würde die Brauchbarkeit der Arbeit Feltens bedeutend erhöht haben.

Emil Michael S. J.

Lehrbuch der Apologetik. Erster Band. Von der Religion überhaupt. Zweiter Band. Von der geoffenbarten Religion. Von Dr. C. Gutberlet, Professor am bischöflichen Seminar zu Fulda. Münster, Theissing. 1888. 256 u. 323 S.

Die Eigenart dieser vortrefflichen Apologetik zeigt sich vor allem in der ganzen Anlage. Während von anderen Apologeten die philosophischen Grundlagen als bewiesen vorausgesetzt werden, widmet G. den ganzen ersten Band dem Beweise der Wahrheiten der natürlichen Religion. Hinwieder pflegen andere in der Apologetik ganz besonders den Nachweis zu liefern, daß die katholische Religion die von Christus gestiftete Religion ist; G. begnügt sich mit der Begründung der geoffenbarten Religion überhaupt und überläßt die Vertheidigung der katholischen Religion, die sog. demonstratio catholica, der Dogmatik.

Bei dem verworrenen und oft geradezu verkehrten Religionsbegriff, der den vielen Werken und Abhandlungen über Religionsphilosophie zu Grunde liegt, mußte zunächst im ersten Abschnitte „das Wesen der Religion“ genau bestimmt werden. „Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit“ ist der allgemeinste Begriff, das eigentliche Wesen der Religion. Weil aber die Religion noth-

wendiger Weise den ganzen Menschen erfasst, Erkenntnis, Wille (Gefühl) und äußere Bethätigung, muss der vollkommen entwickelte Religionsbegriff alle Seiten des genannten Verhältnisses klarlegen. Diese Begriffsbestimmung erhält ihre Bestätigung aus dem geschichtlichen Ueberblick des folgenden Abschnittes über die Religionen der verschiedenen Völker. Es gibt kein Volk ohne Religion, wie es kein Volk gibt ohne Gott; aber immer und überall war und ist es Aufgabe der Religion, das Verhältnis des Menschen zur Gottheit zum Ausdrucke zu bringen.

Im zweiten Abschnitte werden die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft herangezogen, um den objectiven Wert und die Berechtigung der Religion zu beweisen. Die kurze Geschichte dieser jüngsten unter den Wissenschaften, bestätiget eine alte Erfahrung, die man mit den in unserem Jahrhunderte in rascher Folge entstandenen Naturwissenschaften gemacht hat. Sämmtlich beeilten sie sich anfangs in jugendlichem Uebermuthe die Ergebnisse ihrer Forschung zu Angriffen auf die Lehren des Christenthums zu verwenden, bei weiteren Fortschritten lieferten sie, selbst wider Willen, eine Bestätigung der bekämpften Lehren. So auch hier. Entwickeln zB. Forscher, die in aprioristischen Vorurtheilen befangen sind, über den Ursprung der Religion Theorien, welche die Entwicklungslehre zur Voraussetzung haben, so stellt sich aus den thatsächlichen Forschungsresultaten das gerade Gegentheil mit immer größerer Gewissheit heraus.

Die Wahrheit der Religion, die im zweiten Abschnitte aus der Geschichte bewiesen wurde, wird im dritten auf speculativem Wege dargethan. So kommen nach einander Gottes Dasein, Gott als Schöpfer, als letztes Ziel, als ewiger Vergelter und die Willensfreiheit des Menschen als nothwendige Voraussetzungen der Religion zur Sprache. Mit sichtlicher Vorliebe hat G. die Beweise für das Dasein Gottes bearbeitet. Es sind die von den christlichen Philosophen nach dem Vorgange des hl. Thomas gewöhnlich gebrauchten Beweise; von allen Seiten, aus Metaphysik und Empirie werden aber die Beweismomente herbeigeholt, um die Principien der einzelnen Argumentationen zu erhärten und gegen Einreden in Schutz zu nehmen. Daß jedes einzelne Argument einen selbständigen, in sich abgeschlossenen, vollgültigen Beweis für das Dasein Gottes enthält, in dem Sinne, wie die christliche Philosophie die Verschiedenheit und Selbständigkeit der Beweise immer verstanden hat, unterliegt wohl keinem Zweifel und kann aus der Darstellung der einzelnen, wie G. sie gibt, jedem klar werden.

Im ersten Bande kommen also fast durchaus philosophische Fragen zur Behandlung, nur der zweite Abschnitt führt den Leser

auf ein neues Gebiet, auf das der vergleichenden Religionswissenschaft. Der zweite Band beschäftiget sich mit der Offenbarung, mit ihrer Nothwendigkeit und Existenz. Der Hauptbeweis für die Thatsache der Offenbarung liegt in den Wundern. Wie daher die Theorie des Wunders mit besonderer Sorgfalt entwickelt wird, so wird auch der Beweis für die Offenbarung aus den Wundern mit großer Genauigkeit und Umsicht geführt. Mit besonderer Befriedigung wird man die Blätter lesen, auf welchen (261—280) die Wahrheit der christlichen Offenbarung aus dem übernatürlichen Charakter der Kirche Christi dargethan wird. Wenn der Verfasser gesteht, daß die übernatürlichen Erscheinungen in der Kirche für seine Ueberzeugung der schlagendste Beweis für das Christenthum seien, so hat er diese Worte wohl jedem Katholiken aus dem Herzen geschrieben. In den unleugbaren Wundern, die in der katholischen Kirche fort und fort gewirkt werden, in den Charismen überhaupt, die vor jedem, der sehen will, offenkundig daliegen, findet wohl jeder katholischer Christ die beruhigendste Sicherheit für die Wahrheit seines Glaubens; und jeder Nichtkatholik kann durch die Charismen, die in der katholischen Kirche nie aufhören, am leichtesten zum wahren Glauben gelangen. Mit vollem Rechte hat daher gerade dieser Abschnitt eine eingehende und sorgfältige Behandlung erfahren.

Die Neuzeit stellt an den christlichen Apologeten große Forderungen. Die Wissenschaft hat in diesem Jahrhunderte geradezu riesige Fortschritte gemacht. Die alten Wissenszweige sind erweitert und vervollkommnet worden, neue sind dazu gewachsen. Die moderne Wissenschaft ist aber gottlos. Sie hat sich nicht gescheut, gegen ihren eigenen Gott und Herrn und gegen sein Werk auf Erden eine feindselige Haltung einzunehmen und Steine zu werfen in den Garten der Kirche. Wer sich die Vertheidigung der christlichen Religion zur Aufgabe macht, dem kann, soll er anders seiner Aufgabe gerecht werden, eine lange und mühevolle Wanderung durch das weite Gebiet der modernen Wissenschaften nicht erspart bleiben. Aber nothwendiger als selbst Vertrautheit mit den exacten Wissenschaften ist dem christlichen Apologeten die Philosophie. Es genügt nicht, den Leser mit einer langen Reihe von Forschungsresultaten bekannt zu machen; diese müssen vom Standpunkte der christlichen Philosophie und Dogmatik geprüft und beurtheilt werden. Weil der Verf. dieses Lehrbuches ebenso über ausgebreitete Kenntnisse in den verschiedensten Wissenszweigen wie über eine gediegene philosophische Schulung verfügt, darum ist er ein so sicherer Führer durch das Labyrinth der modernen Wissenschaften, deren schiefe und verkehrte Auffassungen er im Lichte der christlichen Philosophie beurtheilt und richtig stellt.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Analekten.

Die dogmatische Bedeutung des Syllabus bildet den Gegenstand eines jüngst von P. Rinaldi in italienischer Sprache veröffentlichten Werkes[1]). Der Grundstock des Buches ist aus einer Reihe von Abhandlungen zusammengesetzt, welche derselbe Verf. vor einigen Jahren in der Civiltà cattolica hatte erscheinen lassen. Dazu gesellen sich nun zahlreiche Beigaben, namentlich geschichtlicher Natur.

In wiederholten Wendungen spricht R. seine Ansicht dahin aus: Der Syllabus ist eine vom Papste selbst ausgegangene und darum authentische und autoritative Zusammenstellung der hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit, welche vom apostolischen Stuhle mit unfehlbarem Urtheile verworfen worden waren. Als Hauptstütze für diesen Satz erscheint im ersten Theil des Werkes jener äußere Beweis, über welchen unseren Lesern zu seiner Zeit bereits berichtet wurde[2]). Der katholische Episcopat faßte nämlich die Sätze des Syllabus als unfehlbar vom Papst gerichtete Irrthümer auf, und gab dieser seiner Ueberzeugung in seinen Protesten gegenüber den Regierungen, in seinen Hirtenbriefen an Klerus und Volk, in seinen Zustimmungsschreiben an den h. Vater, in seinen Meinungsäußerungen vor dem vaticanischen Concil, in den Beschlüssen der Diöcesan-, Provincial- und Nationalsynoden auf unzweideutige Weise Ausdruck, und zwar unter wiederholter Billigung des Papstes selbst[3]).

---

[1]) *Il valore del sillabo.* Studio teologico e storico del *P. Carlo Giuseppe Rinaldi* d. C. d. G. Con appendice di documenti. Roma, presso l' amministrazione della Civiltà cattolica, 1888. [2]) Vgl. diese Zeitschrift 11 (1887) 202. [3]) Hieher rechnen wir jedoch nicht die viel angerufenen Worte Pius' IX: Encyclicam *Quanta cura* nec non et Syllabum coram vobis nunc confirmo, et vobis iterum tamquam regulam docendi propono. Auch jetzt noch sieht R. sich genöthigt, bei dem schon früher (Ztsch. aaO.) erwähnten Untersuchungsresultate stehen zu bleiben, daß nämlich bei dem Dunkel, welches die ursprüngliche Fassung des fraglichen Ausspruches umgibt, jeder darauf gegründete Beweis von vornherein hinfällig sei.

Es läßt sich sohin der Schluß nicht abweisen, daß der Syllabus nicht blos menschliche Auctorität besitze, sondern wenigstens seinem Inhalte nach ein päpstliches Document von durchaus dogmatischem Charakter sei, d. i. daß er lauter Sätze enthalte, deren unmittelbarer oder doch mittelbarer Widerspruch mit einer Glaubens- oder Sittenwahrheit unfehlbar feststeht. Uns dünkt, R. hätte hier noch einen Schritt weiter gehen und betonen dürfen, daß der dogmatische Wert des Syllabus in dem speciell von ihm unterlegten Sinne auch dann noch gesichert bleibe, wenn man von der päpstlichen Unfehlbarkeit oder doch von ihrer Bethätigung rücksichtlich der im Syllabus aufgeführten Sätze absehe. Welch stärkere Bürgschaft für die Wahrheit einer Lehre, bezw. für die Unverträglichkeit des entgegengesetzten Irrthums mit dem depositum fidei, würde denn auch der hartnäckigste Gallicaner fordern, als die Uebereinstimmung der ganzen Kirche, der Säule und Grundfeste der Wahrheit? Nun denn, über die Denkweise der lehrenden und somit auch ihres Echos, der hörenden Kirche, lassen die Ausführungen des Verfassers keinen begründeten Zweifel aufkommen. Ihr gilt es nicht nur als ausgemacht, daß der oberste Lehrer unfehlbar gesprochen; das directe Object ihrer einmüthigen Ueberzeugung bilden vielmehr auch die verfehmten Sätze selbst, indem sie dieselben als mehr oder minder glaubenswidrig perhorresciert. Worin nun immer dieser religiöse Abscheu seinen Grund haben mag, sicher kann er sich nie auf Sätze beziehen, welche mit dem Glauben vereinbar sind.

Zu dem äußeren für sich allein schon genügenden Beweise fügt R. im folgenden Theile seiner Schrift noch einen zweiten hinzu, welchen er hauptsächlich der Betrachtung des Syllabus selbst entnimmt und darum, wenigstens in einem weiteren Sinne, den inneren nennt. Daß nämlich der Syllabus ein Verzeichnis von Sätzen sei, die sämmtlich irgendwie gegen den Glauben verstoßen, zeigt uns schon der Titel, welcher dem ganzen Document im Auftrag und unter den Augen des Papstes gegeben wurde, und der da lautet: Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in allocutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris sanctissimi Domini nostri Pii Papae IX. Es erhellt dies ferner aus der Berufung auf die vorausgehenden päpstlichen Acte, welche den einzelnen Sätzen des Syllabus beigesetzt ist. In diesen Acten entdeckt man eben unschwer außer den Sätzen des Syllabus jene Kriterien, welche den Spruch des verurtheilenden obersten Lehrers als eine locutio ex cathedra kennzeichnen. Sollte indessen noch ein leises Bedenken übrig bleiben, so würde es im Hinblick auf die Kundgebungen des Episcopats, sowie auf das den Syllabus übermittelnde Schreiben des Card. Antonelli und die gleichzeitig erlassene Encyklika Quanta cura gehoben.

Der Syllabus hat also jedenfalls seinem Inhalte nach das ihm zugeschriebene dogmatische Ansehen. Besitzt er es auch seiner Form nach? Mit andern Worten: Schließt er nicht nur lauter verworfene Sätze,

sondern auch den Act ihrer Verwerfung in sich? Im Kampfe mit jenen vereinzelten Katholiken, welche dem Syllabus einen nur menschlichen Wert zugestehen wollten, sind manche Vertheidiger seiner dogmatischen Bedeutung auch für das letztere eingetreten. R. ist nicht dieser Meinung. In der That gewahrt man im Syllabus keinerlei Formeln, welche das persönliche, hic et nunc gefällte Urtheil des Papstes ausdrücken würden. Nicht der Papst redet, sondern seine Commissäre reden, und dazu noch so, daß sie von ehemaligen Lehraussprüchen desselben Zeugnis geben. Der Syllabus ist sonach nicht die erste oder auch nur eine erneute unfehlbare Verdammung von Irrthümern, sondern ein Katalog von Sätzen, welche schon früher, d. i. während eines Zeitraumes von ungefähr achtzehn Jahren, bei verschiedenen Gelegenheiten in Allocutionen, Encykliken und andern Erläßen des h. Vaters unfehlbar verdammt worden waren, sammt einer näheren Angabe über den eigentlichen Act der Verwerfung. Diese Auffassung wird auch durch die Geschichte gerechtfertigt. Dabei bleibt bestehen, daß der Syllabus auf Geheiß und unter Aufsicht des Papstes verfaßt und versandt wurde, und daß er somit kein gewöhnlicher, sondern ein durchaus authentischer Katalog ist.

Naturgemäß erhebt sich hier die Frage, deren weitgehende Bedeutung sofort einleuchtet: Enthält also jede päpstliche Encyklika unfehlbare Lehrentscheidungen? R. findet sie nur in jenen Encykliken, wo der Papst als Hüter des Glaubens und der Rechte der Kirche, als Hirt der Gläubigen, als Lehrer und Hort der Wahrheit und der guten Sitten auftritt. Wir möchten noch die weitere Beschränkung beisetzen: Der päpstliche Lehrausspruch kann nur dann unfehlbare Geltung beanspruchen, wenn aus dem Wortlaute oder den Umständen ersichtlich ist, daß der Vater der Christenheit zur entschiedenen Annahme eines Satzes, bezw. zur Verwerfung des Gegentheils, endgiltig verpflichten will. Oder könnte der Papst in seiner Eigenschaft als Hirt und Lehrer aller Gläubigen über Sachen des Glaubens und der Sitten sich niemals äußern, ohne von jener seiner Vollgewalt auch den vollsten und darum unfehlbaren Gebrauch zu machen?

Für viele Leser dürfte besonders der dritte Theil des Werkes von Interesse sein, wo die Geschichte des Syllabus durch alle Entwickelungsphasen mit emsiger Sorgfalt verfolgt wird. Freundschaftliche Beziehungen zu hohen kirchlichen Würdenträgern, namentlich dem verewigten Cardinal Jacobini, welcher vormals als Secretär der Syllabuscommission fungiert hatte, setzten den Verf. in den Stand, eine Reihe von wertvollen historischen Mittheilungen in den Gang seiner Darstellung zu verweben oder auch neben andern schon bekannten Urkunden im Anhange beizugeben.

Die verschiedenartigen Angriffe auf die dogmatische Bedeutung des Syllabus werden an geeigneter Stelle mit treffender Logik zurückgewiesen.

Die Sprachweise ist klar, wenn auch, wenigstens nach deutschem Geschmacke, etwas in die Breite gehend.

Aus einer gelegentlich angefügten Notiz erfahren wir auch, daß die Acten der Generalcongregationen des vaticanischen Concils unter Leitung des Canonicus Cani, Archivars des genannten Concils, dem Drucke übergeben worden sind. Fünf Foliobände, jeder von ungefähr tausend Seiten, waren bei Ausgabe der Rinaldi'schen Schrift schon fertig gestellt; der sechste und letzte Band war damals schon der Vollendung nahe. Das monumentale Werk ist nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, weshalb nur eine sehr mäßige Anzahl von Exemplaren gedruckt wurde. Indessen soll der bereits im Drucke befindliche siebente Band der Collectio Lacensis einen zuverlässigen Auszug bringen.

Anton Straub S. J.

Zur Waldenser-Frage. Karl Müller in Gießen behauptet: „Vom zwölften bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts und theilweise noch länger verstehen alle außerdeutschen Quellen, die eine genauere Kenntnis verrathen, unter Waldensern, Armen usw. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, sondern die apostolischen Reiseprediger, die von den kirchlichen Häreseologen und Inquisitoren so genannten perfecti[1])". Verfasser legt auf dieses Ergebnis seiner Untersuchung großes Gewicht; oft und oft kehrt der Gedanke wieder. M. glaubt eine Ansicht zu bekämpfen, die „wenigstens nach seiner Ueberzeugung" in einem „Hauptstück verkehrt ist" (S. VI, II). Man könnte zweifeln, ob die These auf Grund der S. 12 ff. gebotenen Beweismomente für sämmtliche von M. beanspruchten Bezeichnungen als vollkommen gesichert gelten darf. Allerdings scheint M. einer Schwierigkeit, die gegen seinen Satz laut werden könnte, die Spitze zum vorhinein abgebrochen zu haben durch die Bemerkung, daß das Resultat seiner Forschung sich lediglich auf jene außerdeutschen Quellen stütze, „die eine genauere Kenntnis verrathen". Sollte sich mithin zwischen irgend einer Quelle und der gedachten Behauptung ein Widerspruch ergeben, so müßte dieser nach M. verschuldet sein durch die Unkenntnis des fremden Autors. Bei einer genaueren Prüfung der vorgetragenen These wird es sich daher empfehlen, gerade jene Quellentexte heranzuziehen, die M. selbst benützt und über deren Wert für ihn kein Zweifel besteht.

[1]) Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts (Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1886) S. 12. Ueber „die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften" von demselben Verfasser s. Ehrle in dieser Zeitschr. 11 (1887) S. 725 ff. Obiger Excurs war vollständig geschrieben, als mir die Abhandlung Pregers zukam „Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensern des vierzehnten Jahrhunderts" in den Abh. der bair. Akad. der Wiss. histor. Classe Bd 18 Abth. 1 (1888) S. 1—111. Auch Preger bespricht S. 55 ff. die Bedeutung der Waldesiani, secta, fraternitas etc. und bietet für die von mir vertretene Auffassung mehrere andere Belege.

Verfasser ist der Ansicht, daß Waldesiani, socii Waldesii, pauperes Lombardi, ultramontani, secta, societas, fraternitas, congregatio, familia synonyme Ausdrücke seien, unter denen „ganz ständig die apostolischen Reiseprediger zu verstehen sind" (S. 15 28 f. 81 Anm. 3). Ist dem wirklich so? Bedeutet zB. secta im Umfang der erwähnten Literatur nichts weiter als die Gesammtheit der Wanderprediger? Es ist schon an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß ein katholischer Schriftsteller der damaligen Zeit, vielleicht ein Inquisitionstheolog, mit dem Wort ‚Secte' nur einen Theil der in Rede stehenden Häretiker und nicht vielmehr alle bezeichnen wollte, welche, wenngleich bei minder festem Gefüge, doch dadurch als ein Ganzes gelten mußten, daß sie Anhänger derselben Ketzerei waren (s. die Merkmale der credentes S. 97 Anm. 2). Wenn ein Ausdruck in bestimmten Fällen zunächst nur auf den vorzüglicheren Theil eines Ganzen Anwendung findet, so ist damit noch nicht der Beweis geliefert, daß dieser Ausdruck für den nämlichen Autor nicht doch im Grunde das Ganze selbst bezeichnet.

In den Consult. Tarracon. aus dem dreizehnten Jahrhundert heißt es: et quemlibet reputant peccatorem nisi sit de secta eorum (S. 82 Anm. 2). Es handelt sich um die Vollmacht des Consecrierens. Non efficitur corpus et sanguis Christi, si sacerdos sit peccator. Die Kraft der Consecrationsacte soll also von der Würdigkeit des Priesters abhängen. Ist er ein Sünder, so bleiben seine Worte wirkungslos. Als Sünder aber gilt für sie „jeder, der nicht zu ihrer Secte gehört". Bedeutet nun secta die Gemeinschaft der Reiseprediger und sonst nichts, dann ist jeder, der nicht apostolischer Wanderprädicant ist, ein Sünder und zwar, wie sich von selbst versteht, ein Todsünder. Also auf Grund der von M. behaupteten Terminologie sind die amici, die credentes sämmtlich Todsünder und als solche zur Hölle verdammt. Ist M. geneigt, diesen Schluß zuzugeben? Gewiß nicht. Die Quelle versteht ohne Zweifel unter secta alle Anhänger der nämlichen Häresie.

Ohne gewaltsame Deutung kann das Wort ‚Secte' auch in dem Text S. 83 Anm. 3 nicht anders aufgefaßt werden. Hier erhebt die nämliche Consultatio des Erzbischofs von Tarragona gegen die waldensischen Häretiker die Anklage, daß sie lehren, die Consecration könne geschehen a quolibet justo laico, dum tamen sit de secta eorum. Es handelt sich hier nicht darum, in welcher Beziehung dieser Text zu jenem ersten steht, sondern es handelt sich um die Bedeutung des Wortes secta. Im Sinn der Quelle ist für die Giltigkeit der Consecration nach waldensischer Auffassung die Zugehörigkeit zur Verbindung derer erforderlich, welche in einem bestimmten Gegensatz stehen zur römischen Kirche. Ob sie nun innerhalb ihrer Secte Reiseprediger sind oder nicht, das hat mit der Consecration nichts zu schaffen. Es genügt der Stand der Gnade. Man sieht, mit dem Wort ‚Secte' verbindet sich hier derselbe Sinn wie in einer Quelle des fünfzehnten Jahrhunderts, wo es heißt, daß

„diejenigen, welche nicht zur Secte gehören, Gott unbekannt seien und widerlich und von seiner Gnade ausgeschlossen"; „niemand könne in das Paradies kommen, wenn er nicht von jener Secte etwas habe oder halte" (S. 108 Anm. 2 Ende).

Sind nun wirklich die Ausdrücke familia, fraternitas und wohl auch societas, congregatio mit secta gleichbedeutend, wie M. S. 81 Anm. 3 will, so kann auch rücksichtlich dieser Beziehungen die von M. behauptete Terminologie nicht ausnahmslos fest stehen. In der That ist es nicht leicht anzunehmen, daß, wenn der Vorsteher „alle Mitglieder der Gesellschaft (familia) beider Geschlechter" zur Abendmahlfeier berief, er damit nur den apostolischen Reisepredigern die Ehre gegeben haben sollte, und daß im günstigsten Falle „noch andere" da gewesen seien, die als Freunde „darum baten" (S. 82 Anm. 1). Ist ja doch kurz zuvor ausdrücklich berichtet worden, daß alle Umstehenden, d. h. alle Anwesenden Brot und Kelch erhalten haben —, und trotzdem sollen doch „noch andere da sein", die auch „darum bitten". Die Stelle hat diesen Sinn nicht.

Auch sonst ist M. in seinen Conjecturen und Deutungen recht unglücklich; sein Mißerfolg dort, wo man ihn bequem controlieren kann, gewinnt das Vertrauen des Lesers für jene Partien gewiß nicht, wo die Prüfung weiter ausholen müßte. Ich führe ein und das andere Beispiel an. S. 26 Anm. 2 steht der Text: Quod utrumque .. etiam contra confessionem eorum est, quod .. pro totius societatis Valdesiane communi ad videndum de pace nobiscum convenerant. Diese Worte sollen „augenscheinlich verdorben" sein (ebd.); S. 32 Anm. 1 beklagt sich M. über „Verstümmelung des Textes". Verfasser corrigiert: Quod utrumque .. etiam contra confessionem eorum est, *quando* .. pro totius societatis Valdesiane communi *consilio* ad videndum de pace nobiscum convenerant. Aber wozu das? Wenn an einer andern Stelle und in anderem Zusammenhang communi consilio geschrieben steht, so folgt doch nicht, daß consilio hier ausgefallen ist. Auch quando ist eine sehr harte Correctur. Man lese für quod das paläographisch oft recht ähnliche qui, und es ist alles in Ordnung. Eine bekannte Regel der Textkritik heißt, daß man dort nichts ändern soll, wo kein Grund vorliegt. Es kommt eben nicht auf das an, was der Berichterstatter geschrieben haben konnte, beziehungsweise, ob er sich noch schlechter ausdrücken konnte, als er es gethan hat, sondern alles hängt von der möglichst genauen Wiedergabe des Originals ab. Nun gibt aber der von Preger gebotene Text mit Ausnahme des quod einen ganz guten Sinn; wozu also mehr ändern? Sie waren zusammengetreten, soll es heißen, um ein friedliches Verhältnis zwischen lombardischen und lyoner Waldensern herbeizuführen und so beide Gruppen zu einem Körper zu verschmelzen (s. M. S. 31). M. spricht ja selbst wiederholt von einem commune utriusque societatis (S. 31 34).

Auf die Frage über die Wahl der „Diener" antworten die Franzosen ihren lombardischen Collegen, man solle sie nehmen vel de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus. Dazu gibt M. folgende Note: „Preger findet in den Worten in rebus permanentibus die Bestimmung der Diener und übersetzt ‚für die ständig wiederkehrenden Functionen'. Ich kann mir aber nicht recht denken, wie dieser Sinn in den Worten stecken soll. Ich schwanke nur zwischen zwei Möglichkeiten: entweder bedeuten die res permanentes das, was bleibt, d. h. ewig ist, und dann können die Worte sowohl zu amicis gezogen werden als zu ordinare bezw. eligere, oder ist permanentibus nicht mit rebus, sondern mit amicis zusammen zu nehmen und soll dann diejenigen ‚Freunde' bezeichnen, die schon lange zu den Armen halten. Letzteres wäre an sich das einfachste; aber das in rebus ist dabei freilich nicht recht verständlich" (S. 46 Anm. 2). Die Aufstellung einer solchen Alternative muß allerdings stark befremden bei einem Gelehrten, der sich berufen fühlt, mit lateinischen Quellen zu arbeiten.

Consilium pauperum petere „bedeutet nichts anderes, als: sich der Seelsorge der Armen unterstellen" (S. 52). Consilium petere, consilium dare bezeichnet „das beichtväterliche Verhältnis, welches zwischen den apostolischen Predigern und ihrem Anhang besteht" (S. 31). Wer den ganzen Text S. 52 liest oder die Phrase an sich betrachtet, wird auch an dieser Uebersetzung mit Recht zweifeln.

Sehr leicht wäre es für den Verfasser gewesen, an einer andern Stelle das Richtige zu treffen, und doch hat er's nicht getroffen. In der Consultat. Avin. findet er die Corruptel: qui comederent panem et *picem*. „So ist deutlich zu lesen!" heißt es in der Klammer (S. 84 Anm. 3, a). Aber was soll das picem? „Ich vermuthete anfänglich picarium oder die von Du Cange bezeugte Form piceum = Becher. Allein abgesehen von der ungewöhnlichen Zusammenstellung mit comedere vgl. die Stellen aus den Urkundenformeln der Carcassonner Inquisition". Also wie ist zu lesen? Antwort: piscem. M. gesteht selbst, daß „eine oder zwei Quellen außer dem gesegneten Brot nicht gesegneten Wein, sondern gesegneten Fisch nennen" (S. 85; s. ebd. Anm. d).

Uebrigens enthält die Schrift Müllers manche schätzenswerte Nachrichten über das Verhältnis der waldensischen Vereine in Frankreich, in Italien und in Deutschland, über die Lehren der einzelnen Gruppen und ihre Stellung zu Rom. Unverkennbar ist eine starke Abneigung gegen gewisse Partien der Herzog'schen Realencyklopädie, deren Unwissenschaftlichkeit bereits anderwärts nachgewiesen ist (vgl. diese Zeitschr. 7, 1883, 353 ff.; 9, 1885, 727). Verfasser verbindet zudem mit einer zwar selten, aber deutlich genug geäußerten Antipathie gegen die katholische Kirche ein offenbares, keineswegs blos historisches Interesse für die Secte der Waldenser. Die Sprache läßt gar manches zu wünschen übrig; sie bewegt sich nicht selten im Barockstil. Beispielsweise redet M. S. X

von der „Unzureichenheit“ der Anschauung Pregers. S. 87 von einer „regimentlichen und kultischen Stellung“.

E. Michael S. J.

Ottokar Lorenz in Jena spricht sich **über Döllinger**, Akademische Vorträge, 2. Bd 1889, in der „Deutschen Literaturzeitung“ 16. Febr. dieses Jahres folgendermaßen aus: „Es ist eines von den Büchern, nach dessen Lectüre man die Empfindung hat, man könnte sich gleich hinsetzen und noch einmal soviel darüber, vielleicht auch dagegen schreiben“.

L. kann „bei vollster persönlicher Verehrung und Bewunderung für den Verf. die Ueberzeugung nicht unterdrücken, daß diese ganze Gattung akademischer Beredsamkeit ihre recht gefährliche Seite hat. Denn von Rechtswegen dürfte man doch eigentlich verlangen, daß selbst ein correspondierendes Mitglied der Münchener Akademie, so gut wie der jüngste Privatdocent einer deutschen Universität, nach der Lectüre dieser fortgesetzten germanischen Gelehrsamkeitsberäucherung bei sonstiger Bescheidenheit des Charakters krebsroth vor den Spiegel treten müßte. . Es scheint wirklich Zeit zu sein, daß auch Akademien und gelehrte Körperschaften zuweilen die Kritik, die sie in solcher Ausdehnung auf die Schriftsteller des Mittelalters anwenden, sich selbst angedeihen lassen, wollen sie nicht am Ende in die Gefahr kommen, daß von andern Seiten die Frage über die Nützlichkeit dieser Dinge aufgeworfen werden soll. . Auch die mit den Jahren zunehmende Bitterkeit Ds. gegen alles romanische Wesen macht mir keinen angenehmen Eindruck; weder in den wissenschaftlichen noch in den politischen Entwickelungen unterläßt der Verfasser wohlgefällige Seitenblicke auf die germanischen Urwälder und scharfe Seitenhiebe gegen allen Romanismus. Beides aus einem Gesichtspunkt, welcher doch lediglich theologisch und kirchlich ist; auch die häufige Berufung auf den bekannten Streit über das römische Kaiserthum, seine Nützlichkeit und vermeintliche Schädlichkeit macht nachgerade einen vorweltlichen Eindruck. Solange halt Amerika nicht entdeckt und der atlantische Ocean nicht durchschifft war, lag die große historische Welt nicht in den sächsischen Bauerndörfern, sondern ausschließlich am mittelländischen Meer; das haben die alten Päpste so gut gewußt wie die Kaiser, aber unsere Gelehrten haben es eines Tages für einen großen Trumpf ausgespielt, von dieser höchst einfachen Thatsache nichts mehr wissen zu wollen“.

E. Michael S. J.

Von **Cardinal Pitras** († 10. Februar 1889) **Analecta sacra et classica**, d. i. der zweiten Serie der Schriften und Fragmente von Werken der Väter und Profanschriftsteller des Alterthums, welche der gelehrte Kirchenfürst vor nahezu vierzig Jahren als Benedictinermönch von Solesmes unter dem Titel Spicilegium Solesmense zu veröffentlichen begann, erschien vor kurzem der fünfte Band, der neunte der

ganzen Sammlung[1]). Er enthält zwei auch durch die Paginierung unterschiedene Theile, deren erster, Analecta sacra, zunächst Fragmente vom Commentar des h. Athanasius zu den Psalmen bringt, nebst einigem vom Commentar desselben h. Lehrers zum Buche Job. Darauf folgen des Priesters Euphronius Expositio fidei catholicae beati Athanasii (S. 27—31) und Stücke aus den exegetischen Werken des Makarius Magnes (S. 31—37), über welchen Ludwig Duchesne eine treffliche Dissertation: De Macario Magnete et scriptis ejus (Paris 1877) geschrieben hat. Pitra hatte schon im Spic. Sol. I 302 einiges von den Schriften dieses Autors veröffentlicht, während Blondel (Macarii Magnetis quae supersunt, Paris 1876) die Bücher II III IV der Streitschrift *Μονογενὴς ἢ Ἀποκριτικός* aus einer Handschrift von Athen herausgegeben; wahrscheinlich hat aber der Jesuit Turrianus (de la Torre) im sechzehnten Jahrhundert dieselbe schon gekannt (Pitra S. 37).

Dann folgen Stücke aus bisher unbekannten bezw. unvollständig oder in anderer Recension veröffentlichten Schriften des h. Cyrillus von Alex. (Ex thesauro de sancta et consubstantiali Trinitate), des h. Serapion von Thmuis (Ex epistola et tractatu contra Manichaeos), Titus Bostrensis (Adv. Manichaeos et de providentia) und Antipater Bostrensis, Zacharias von Mitylene, Severianus Gabalitanus und St. Epiphanius. Von den bereits anderswo edierten gibt Pitra ein Verzeichnis der variae lectiones seiner Codices.

Basilius der Große ist in diesem Bande reich vertreten: Fragmente von Erklärungen zu den Psalmen S. 74—110 (über die Quellen vgl. Nicetas von Serres bei Pitra S. VII); dann kommen einige Ascetica und Epitimia oder Bußkanones, durch welche die in des Herausgebers Juris eccl. Graecorum Hist. et Monum. zur Darstellung gekommene monastische Legislation theilweise ergänzt wird. Man findet darin auf S. 110 zahlreiche Bestimmungen, welche für die Kenntnis der altgriechischen Liturgie, namentlich des kanonischen Stundengebetes von Bedeutung sind, wenn sie auch vielleicht nicht gerade vom h. Basilius herrühren.

Als letztes Stück aus den griechischen Vätern folgt eine Recension der Regel des h. Pachomius nach dem Codex der Katharinenkirche in St. Petersburg, demselben, woraus Card. Pitra die Hymnen auf den h. Petrus ediert und zum ersten Male den Vers- und Strophenbau der griechischen Hymnoden dargelegt hat[2]). Die im vorliegenden Bande gebotene Regel des Vaters der Cönobiten von Tabenna ist reicher und

[1]) Paris, Roger et Czernowitz; Rome, Cuggiani 1888. gr. 4. XXXV, 207 u. 334 Seiten nebst zwei Tafeln von Facsimiles griechischer Handschriften. [2]) Hymnographie de l'Eglise grecque, Rome 1867.



vollständiger, als die von Papebroch (in den Act. SS. Maji III) nach Vaticanischen und Florentiner Codices veröffentlichte.

Unter den lateinischen Vätern und Kirchenschriftstellern, deren Werke oder Fragmente hier vertreten sind, nimmt den ersten Platz Hosius von Corduba ein: Doctrina Hosii Ep. de observatione disciplinae Dominicae. Es sind 49 kurze Sprüche oder Lebensregeln, zB. Deum cole; linguam moderare; propinquos observa; studium malum relinque, die vielfach an die Instrumenta bonorum operum in Cap. IV der Regel des h. Benedict erinnern, sowie auch an die „Lehre der Apostel" und die darauf basierenden Schriften.

Darauf folgt ein Iter sacrum, ein Bericht eines Jerusalem-Pilgers aus dem fünften Jahrhundert, von dem nichts weiter als der Name Vergilius bekannt ist. Es wäre dies also nach dem Pilger von Bordeaux (gegen 333) und nach der Silvia (um 385) der dritte Bericht über eine Wallfahrt ins h. Land. Allein bei genauerer Prüfung findet man, daß derselbe nur eine Abkürzung eines bereits von Calmet im Diarium helveticum publicierten liber de terra sancta ist, welcher wohl aus dem sechsten Jahrhundert stammt, und in den Jahren 1864, 1869 und 1880 durch Tobler, Molinier, Fick und Barthelemy näher bekannt wurde; Molinier hatte den von Pitra gegebenen Text und Codex bereits consultiert.

S. 121—124 finden wir Distichen oder versus Ambrosiani de naturis rerum aus einem Codex des Christ-College zu Oxford ediert. Doch möchten wir trotz der Autorität des Cardinals Pitra und der Angabe des Codex Oxoniensis: versus S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi, die Autorschaft des Kirchenlehrers von Mailand stark bezweifeln.

Dann erhalten wir von einem bisher unbekannten „Meister Moses von Griechenland" einen Commentar über die Prologe des h. Hieronymus zur h. Schrift und eine sachliche und sprachliche Erklärung der biblischen Bezeichnungen, welche aus dem Griechischen in den lateinischen Sprachgebrauch übergegangen sind (Pentateuchus, hexapla, Apocalysis, obelus etc.) Nach Pitra stammt derselbe aus dem siebenten oder achten Jahrhundert und zwar aus der irländischen Schule, die bekanntlich zur Zeit der Karolinger dem Festlande viele Lehrer gab. Die Erklärungen sind oft ganz sonderbar, und unhistorische Fabeln über Theodosius den Jüngern und dessen Gemahlin Eudoxia werden zur Verschönerung der trockenen Angaben verwertet. Das Werk dürfte zu Unterrichtszwecken um die Zeit des Scotus Erigena im neunten Jahrhundert entstanden sein[1]. Ein Brief des Bischofs Fastidius Britannus (S. 134—136) gehört derselben Zeit und Schule an; es ist eine Homilie in Briefform und enthält Tadel sowie Aufforderung zu einem christlichen Leben.

[1] Schepß hat dasselbe Werk in einem Leipziger Codex gefunden (Corpus script. eccl. lat. 18, praef. 35 f.

Auf S. 136—138 werden variae lectiones zu dem Opusculum des Anonymus Antenicaenus (Spicil. Solesm. I und inter opp. S. Hieron. PL 22, 1220 n. 149) mitgetheilt.

Von besonderem Interesse ist das, was vom h. Hilarius gegeben wird S. 138 ff.: Fragmente und Berichtigungen zum Psalmencommentar und zum Liber de mysteriis. Auf S. 145 bis 146 zeigt Pitra, daß die von ihm entdeckten und bereits früher edierten Commentare über den h. Paulus, welche man vielfach dem h. Hilarius zuschreiben zu dürfen glaubte, ohne Zweifel unter die Schriften Theodors von Mopsuestia einzureihen sind. — In dieser Zeitschrift 12 (1888) 358 ff. hat Guido Dreves über die von Gamurrini 1887 herausgegebenen Fragmente vom Hymnenbuch des h. Hilarius Bericht erstattet und die betreffenden Stücke vollständig mitgetheilt. In den Anal. sacra V 138—141 erhalten wir aus dem Codex Mellicensis XII 6 einen weiteren abecedarischen Hymnus des Kirchenlehrers von Poitiers. Scipio Maffei hatte denselben, wie schon in der Veroneser Ausgabe der Werke des h. Hilarius berichtet ist, auch im Codex Ottobonianus gefunden, aber Zweifel an seiner Echtheit gehegt, während Cardinal Mai ihn für hilarianisch hält. Bei *Migne* PL X 554 sind nur die zwei ersten und zwei letzten Strophen mitgetheilt; bei Kayser (Beiträge[2] I 68) ist die Reihenfolge der Strophen und der Vers Parce redemptis verstellt. Wir geben zur Vervollständigung der Mittheilungen des P. Dreves zunächst den Text.

Versus sancti Hilarii episcopi, almi confessoris, quos composuit in novissimis diebus suis, flendo atque fideliter poenitendo peccata sua.

Ad coeli clara non sum dignus sidera
Levare meos infelices oculos,
Gravi depressus peccatorum pondere.
Parce redemptis.

Bonum neglexi facere quod debui,
Probrosa gessi sine fine crimina,
Scelus patravi nullo clausum termino[1])
Subveni Christe.

Cunctae quae salso maris sunt in littore
Arenae, mixtae purpuratis conchulis,
Non meis possunt coaequari vitiis[2])
Fateor malis.

[1]) Ott. *nullo clauso termino.* [2]) Ambo codd. *coaequari vitiis,* et junge *malis* quod non abundat.

Doleo multis peccatorum jaculis confossus
Arcu quae Venus[1]) libidinis intorsit;
Lata spicula mortifera vibravit
Fellis habunda.

Effudit[2]) demum e pharetra flammeas,
Meum super vulnus vulnera
Infixit statim Cupido turpissima,
Fronte rugosa.

Factus sum vilis cuncta super vilia[3]).
Venit latente gradu superbia cordis,
Infixit mucronem sub medio
Manu cruenta.

Genus serpentis affuit invidia,
Veneni portans pocula pestifera
Dedit; insiti mortis auctor exstitit
Sordida lues.

Horrido vultu faculam discordia,
Igne succenso deferens[4]) sulfureo,
Medio meo posuit sub pectore,
Coxit amare.

Inter has quoque pennas gerens plumbeas[5])
Inani cursu transvolavit[6]) gloria,
Quae me ventosa nitebatur subito
Perdere fraude[7]).

Kanendo venis fistula ingluvie bona
Praesentis irrogabat temporis[8]) extendit,
Ventrem temulentum reddidit,
Miscuit risus.

Lugere me modo[9]), permitte, Domine
Mala quae gessi reus ab infantia,
Lacrymas mihi tua dona gratia
Cordis ab imo.

Meis, ut puto, vitiis tartarea tormenta
Multis non valent sufficere
Nisi succurrat, Christe, tua pietas
Misero mihi.

---

[1]) M. *venis* inepte. [2]) M. *effundit*. Dein *vulnus vulnere*. [3]) M. *super ilia*. [4]) Ott. *Succensa deflens*. [5]) Id. *inter hiis quorum gerens plumeas* sic. [6]) M. *transvolabit*. [7]) Ambo codd. *fraude perdere*. [8]) Ott. *pectoris*. [9]) Ott. *modo me*.

Nullum peccatum super terrae faciem
Potest aut scelus invenire copiam[1]),
A quorum non sum inquinatus fecibus
Infelix ego.

Ortus, occasus, aquilo, septentrio,
Coelum, terraque, mare, fontes, flumina,
Montes et colles, campi juxta roscida
Lilia, flete.

Plangite mecum, astra rutilantia,
Mecum mugite, bestiae sylvicolae.
Dicite: tu es miser, quia sub impio
Crimine gemis[2]).

Quis me de manu Cocyti flammicomis
Eruere potest, nisi Patris unica proles,
Qui mundum pretioso sanguine
Jure redemit?

Redemptor mundi, unica spes omnium,
Aequalis Patri, Spiritui, trinus
Et unus Deus, Moisi invisibilis,
Mihi succurre.

Si me subtili pensas sub libramine,
Spes in me nulla remanet fiduciae
Sed rogo, tua me solvet potentia,
Filius Dei[3]).

Tolle peccatum[4]), dilue facinora,
Ablue sordes, donaque charismata,
Instaura meum clementer pectusculum
Munere tuo.

Veniam peto, non de meis meritis[5])
Fisus, sed tua certus de clementia,
Qui bona reis pietate solita
Gratis expendis.

Xriste, te semper recta fide, labiis,
Ore confessus[6]) credidi orthodoxo,
Haereticorum dogma nefas respui
Pectore puro.

---

[1]) M. *Copia.* [2]) M. *geris.* [3]) Ott. *O fili Dei.* [4]) Ott. *tolle peccata.* . M. *donaque charismatum.* [5]) Ott. *meis non de meritis.* [6]) M. *ore confessio* sic.

Ymnum fideli modulando gutture
Arrium sperno et latrantem[1]) Sabellium
Assensi nunquam grunnienti Simoni
Aure susurra.

Zeloque Christi zelatus sum nomine,
Me sancta mater[2]) lacte nam catholico
Tempus per omne Ecclesia nutrivit
Ubere suo.

Gloria sanctae Trinitati unicae,
Sit Deo Patri, Genito, Paraclito,
Laus mea semel in omne per saecula
Saeculum semper. Amen.

Form und Inhalt, Ideengang und manche Ausdrücke zeigen Verwandtschaft mit den von Gamurrini veröffentlichten Fragmenten, so daß für die Autorschaft des h. Hilarius manches zu sprechen scheint. Man vergleiche u. a. zB. das Metrum des zweiten Hymnus Fefellit saevam verbum factum et caro (d. Zeitschrift aaO. 361), der aus jambischen Senaren mit der Cäsur nach der fünften Silbe besteht, mit dem obigen ebenfalls abecedarischen Ad coeli clara non sum dignus sidera. Nur durch den Adonius im vierten Verse unterscheidet sich das erstere von diesem. — In starken und lebhaften Ausdrücken beklagt der Verfasser die Sünden seiner Jugend, was bei demüthigen und heiligen Männern, auch großen Kirchenlehrern, nichts Ungewöhnliches ist. Er bekämpft energisch den Arianismus; unter den Häresien nennt er nur Simon, Sabellius und Arius, während er von den großen Häresien, die am Ende des vierten und anfangs des fünften Jahrhunderts grassierten, nichts weiß. Somit ist der Hymnus, wenn nicht vom h. Hilarius selber, jedenfalls von einem seiner Zeitgenossen. Die Ueberschrift Versus .. bis peccata sua erklärt zur Genüge, wie der Sänger, auch wenn er Hilarius von Poitiers heißt, sich einzelner Ausdrücke bedienen konnte, die von Coustant, Reinkens und Kayser als „des h. Hilarius unwürdig" gegen die Autorschaft des Rhodanus latinae eloquentiae geltend gemacht werden. Auch daß „das quantitative Princip sich im Schwanken befindet", wie Ebert[3]), inbetreff des Lucis largitor sagt, kann nicht zu Ungunsten des hl. Hilarius sprechen, wie wir in Bezug auf ähnliche Lieder aus der Mitte des vierten Jahrhunderts anderswo[4]) gezeigt haben.

Inbetreff der nun folgenden Schrift müssen wir einen Vorbehalt machen. Sie trägt bei Pitra Anal. V 147—160 den Titel Liber testi-

---

[1]) Ott. *sperno latrantem.* [2]) *Sancta nam mater lacte me .. ecclesia me nutrivit.* [3]) Geschichte der christlich-latein. Literatur I 366 Anm. 3. [4]) Literar. Handweiser Nr. 452 (1888 S. 171 u. 172) und Freiburg. Kirchenlexikon [2] VI 542—547.

moniorum S. Augustini und wurde von ihm in einem Codex (n. 64) der Stadtbibliothek zu Namur entdeckt, der aus dem neunten Jahrhundert stammt und ehemals der Abtei St. Hubert in den Ardennen angehörte. Der h. Augustin sagt nun zwar selbst in den Retractationen[1]), daß er einen liber probationum et testimoniorum geschrieben als erstes Werk gegen die Donatisten, und Pitra glaubt, das im vorliegenden Bande Abgedruckte sei jene Schrift des h. Lehrers. Allein das ist unmöglich. Denn erstlich sagt der h. Augustin, sein Buch widerlege die Irrthümer der Donatisten mit Beweisen aus der h. Schrift und der kirchlichen Tradition; das bei Pitra gedruckte Werkchen beschäftigt sich aber nur mit den Arianern und Macedonianern bezw. den Juden. Sodann theilt uns Augustinus das Initium seines Buches mit, es lautet: (Hic liber incipit:) Qui timetis consentire Ecclesiae catholicae; das Incipit der vorliegenden Schrift lautet aber: Cum de Deo sermo est. Wir glauben daher, daß wir in diesem Buche ein Werk des Faustus von Riez vor uns haben. Das Initium: Cum de Deo sermo est etc. dürfte vom h. Cäsarius von Arles († 542) sein[2]). Nach Gennadius[3]) hat Faustus von Riez ein Werk gegen die Arianer und Macedonianer verfaßt. Man sehe auch die von Cardinal Angelo Mai herausgegebenen Reden des Faustus im 5. Bande des Spicilegium Romanum I 85. Die dem Faustus eigenthümlichen Lehren oder Irrlehren, zB. von der Körperlichkeit der Engel, findet man in dem Zusatz-Fragment S. 158 ganz klar ausgesprochen. Auch sonst begegnet man den Ideen, der Methode und selbst den Ausdrücken des Riezer Bischofs in diesem Liber testimoniorum. Man vergleiche zB. Analecta V 148 150 u. 156 mit den Briefen 3 u. 4 ff. des Faustus bei Migne PL 58, 837 877 879 oder 62, 13 28 29; und Analecta 158 mit PL 58, 841 und 843.

Es ist bekannt, daß Faustus es liebte, seinen späteren Werken oft ganze Sätze und Abschnitte aus seinen früheren Schriften wörtlich einzufügen. Ob nun der vorliegende Liber Testimoniorum oder aber das Breviarium resp. Tractatus fidei[4]) das ursprüngliche Werk des Faustus sei, bezw. ob eines derselben eine spätere im sechsten oder siebenten Jahrhundert entstandene Ueberarbeitung der Schrift des Faustus sei, dies näher zu erörtern überschreitet den Rahmen dieser kurzen Anzeige.

Im Verlaufe theilt Pitra noch Emendationen zu den im ersten Bande des Spicilegium enthaltenen Schriften des Victor von Capua und des Johannes Diakonus mit, zu letzteren auch einige Ergänzungen. Auf S. 176—180 kommen Emendationen und Varianten zu den Versen

[1]) Retractat. II 27, PL 32, 641—642. [2]) Vergleiche darüber unsern Aufsatz im Katholik 1887 II 392. [3]) *Gennadius*, De script. eccles. c. 85, PL 58, 1109. [4]) Bei *Migne* PL 13, 654, vgl. 55, 182; dazu unsere Abhandlung im Katholik 1887 II 395 und *Cabrol* O. S. B. in der Science catholique 1889 avril 300—316.

des Drakontius PL 60, 679 und der Valeria Faltonia Proba PL 19, 803 ff.

Eine der wichtigsten Entdeckungen Pitras waren die Gedichte des spanischen Priesters Juvencus, welche im ersten Bande des Spicilegium Solesmense veröffentlicht wurden. Bis dahin kannte man nur seine Historia evangelica im heroischen Versmaß und das Gedicht über die Genesis. Im genannten Bande erschienen 1852 die Gedichte über die fünf Bücher Moses' und über Josue, von denen schon Martene und Durandus vermutheten, daß sie den zur Zeit Constantins d. Gr. lebenden Priester Juvencus zum Verfasser hätten, und nicht, wie man vielfach glaubte, den h. Cyprian oder Tertullian. Ebert[1]) hat zwar gegen die Autorschaft des Juvencus Bedenken erhoben, es ist ihm aber nicht gelungen, dieselbe als unmöglich nachzuweisen und die Argumente Pitras oder die Angaben der Codices zu entkräften. Im vorliegenden Bande der Analekten 181—202 erhalten wir die Verse desselben Dichters zum Buche der Richter. Die Leichtigkeit, womit die Form gehandhabt wird, poetischer Rhythmus und classische Eleganz sind des Zeitgenossen Constantins würdig. Auf S. 202—207, ἀποσπάσματα, sind noch Ergänzungsverse zu den im ersten Bande des Spicilegium enthaltenen Gedichten mitgetheilt. Leider ist eine der wertvollsten Handschriften, wenn nicht gar die älteste, der Gedichte des Juvencus, nämlich die im Corpus Christi College zu Cambridge befindliche, welche dem siebenten Jahrhunderte entstammen dürfte, dem Cardinal Pitra unbekannt geblieben.

Der zweite Theil des fünften Bandes der Analecta: Classica quaedam, dürfte die Leser dieser Zeitschrift weniger interessieren. Es wird daher genügen, kurz die Titel der darin abgedruckten Schriften, zum größten Theil heidnischer Philosophen, anzugeben. Die größere Hälfte S. 1—274 bietet Schriften des Lyciers Proclus nebst Scholien zu seinen Werken. Aus der proklischen Schule sind noch Hermetica und Orpheica, dann Hypokration über die Pflanzen. Es folgen Chaldaica, Ptolomaeus et Theon Alexandrinus de arte astronomica. Ferner Persica, nämlich eine Legende über Begebenheiten im Oriente zur Zeit der Geburt Christi. Endlich einiges von den Rednern Aristides und Romanus und aus den Scholien des Dionysius von Halikarnaß und Lachorus, sowie Raphael Mamblas interpretatio Commentarii in Procli Platonici virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi.

Maredsous. Suitbert Bäumer O. S. B.

Die Wiederaufnahme der scholastischen Philosophie findet an der peripatetischen Naturerklärung bekanntlich das bedeutendste Hin-

---

[1]) Geschichte der christl.-latein. Literatur (Leipzig, 1874) I 114.

derniß. So rüstig auch allerorts an der Versöhnung der mittelalterlichen Philosophie mit den Naturwissenschaften der Gegenwart gearbeitet wird, so sind die katholischen Gelehrten doch in der Art und Weise, die Naturlehre der Alten mit der heutigen Physik und Chemie in Einklang zu bringen, noch nicht vollständig ins Reine gekommen. Eine Differenz, die zwischen den katholischen Naturforschern von Paris und den Mitgliedern der Thomasakademie von Bologna entstanden war und von jenen in der Zeitschrift Annales de philosophie chrétienne, von diesen in ihrem Organe La scienza italiana besprochen wurde, gibt nicht uninteressanten Aufschluss über Ziel und Wege, die beiderseits verfolgt werden.

Die Anschauungen der französischen Naturforscher vertritt E. Domet de Borges: er spricht dieselben in einem ziemlich erschöpfenden, leicht und elegant aber etwas flüchtig geschriebenen Berichte über die christlich-philosophische Literatur der letzten zehn Jahre und bestimmter in der Antwort auf einen Artikel der Scienza italiana aus[1]). Soll die scholastische Philosophie überhaupt, meint D. de B., wieder zu allgemeinerer Geltung kommen, so ist es unerläßlich, daß die Naturforschung sich derselben anschließt. Ist nun eine Aussöhnung auf anthropologischem und biologischem Gebiete nicht so schwer zu erzielen, so ist doch eine solche in der Physik und Chemie auf dem von der Thomasakademie betretenen Wege unerreichbar. Zwei Lehrpunkte wird sich die Naturwissenschaft nicht entwinden lassen, den physikalischen und chemischen Atomismus und jene damit zusammenhängende Theorie, der zufolge die Naturerscheinungen auf Bewegungsursachen zurückgeführt und aus diesen erklärt werden. Es ist darum ein ganz nutzloses Beginnen, wenn die Gelehrten der Thomasakademie die atomistischen Systeme und die mechanische Erklärung der Naturerscheinungen so lebhaft und energisch bekämpfen. Es ist diese Bekämpfung zur Wiederherstellung der mittelalterlichen Naturphilosophie aber auch gar nicht nothwendig. Der physikalische und chemische Atomismus verträgt sich ganz wohl mit den philosophischen Principien des hl. Thomas. Man beschränke das scholastische System von Materie und Form auf die chemisch einfachen und auf die organischen Körper, und gestatte den Naturforschern, die chemisch zusammengesetzten Körper als Aggregate verschiedener Substanzen zu betrachten und zu behandeln; dann hat man das morphologische System in seinen wesentlichen Lehrpunkten gewahrt und zugleich durch die Anerkennung der Atomenlehre den Forderungen der Physik und Chemie Rechnung getragen. Auf diese Weise opfert man zwar einen Beweis für die wesentliche Zusammensetzung der Elemente aus Materie und Form, mit nichten aber die wesentliche Zusammensetzung der chemischen Elemente und der Organismen; denn die Atomenlehre verträgt sich nicht

---

[1]) Bibliographie de la philosophie thomiste de 1877 à 1887 l. c. t. XVIII 577 s. — Hylemorphisme moderne ibid. t. XIX 618 s.

blos mit der Lehre von Materie und Form in den Elementen sondern auch mit der individuellen und substantiellen Einheit der organischen Wesen.

Auch der internationale Gelehrtencongress zu Paris nahm diesen Standpunkt ein und erklärte, für die philosophischen Principien des heil. Thomas von Aquin nur in so weit eintreten zu können, als dieselben der Atomenlehre nicht widersprechen.

Ueberhaupt, sagt Domet de Vorges, kann von einer starren Wiedereinführung der mittelalterlichen Philosophie keine Rede sein; sie muss sich von der neueren Wissenschaft in etwas wenigstens durchdringen und umgestalten lassen. Schließlich wird die Art und Weise, wie unser Landsmann Gutberlet die Scholastik in seinem Lehrbuche der Philosophie wieder aufgenommen hat, als mustergiltig anerkannt. Dieser hat es verstanden die wissenschaftlichen Ideen der Gegenwart mit den Theorien der Scholastik zu vereinigen.

Der Mitarbeiter der Scienza italiana, Dr. Vincenz Liverani, hat es übernommen, im Namen der Thomasakademie von Bologna auf diese Ausführungen bezw. Anklagen zu antworten und den Standpunkt der Akademiker klarzulegen und zu vertheidigen[1]). Diese halten den physikalischen und chemischen Atomismus für unvereinbar mit der mittelalterlichen Philosophie, und zwar auf beiden Gebieten, dem organischen und unorganischen, und sind zugleich von der Unhaltbarkeit des Atomismus selbst als wissenschaftlicher Hypothese überzeugt. Sie haben sich darum eine doppelte Aufgabe gestellt, die sie mit einem Eifer und einer Ausdauer, welche Anerkennung verdienen, zu lösen versuchen. Sie trachten nachzuweisen, daß die Atomhypothese zur Erklärung der Erscheinungen in Physik und Chemie nicht genüge; andererseits suchen sie dann dieselben Erscheinungen mit den Principien der Scholastik zu erklären, also eine Physik und Chemie auf scholastischer Grundlage aufzubauen. Am allerwenigsten verträgt sich aber nach ihrer Ansicht der Atomismus mit der substantiellen Einheit der Organismen. Derselbe läſst den Atomen, die in die Organismen aufgenommen werden, ihre Selbständigkeit und betrachtet den Organismus als ein Gefüge, das sich aus für sich bestehenden Theilen aufbaut. Allein ein Aggregat discreter, in sich abgeschlossener Theile kann nicht durch eine Wesensform informiert und zu substantieller Einheit verbunden werden.

In zwei Punkten widersprechen also die italienischen Akademiker den französischen Naturforschern: fürs erste darin, daß diese die chemisch zusammengesetzten Körper für Aggregate von Elementaratomen halten, so-

[1]) Di un biasimo ad alcuni scrittori dell' Accademia. l. c. 1888 II 485 ss. — Sull' incompatibilità della moderna teoria atomica con l'unità sostanziale dei viventi e la filosofia di s. Tommaso. 1880 I 330 s.

dann daß sie die atomistische Zusammensetzung der Organismen für vereinbar halten mit der scholastischen Körperlehre.

Ganz unbegreiflich wird man die gezeichnete Differenz und den beiderseitigen Standpunkt nicht nennen können. Die Franzosen sind von Fach Naturforscher, sie sind vom Werte der Resultate ihrer Wissenschaft zu sehr überzeugt, als daß sie geneigt wären, auch nur eines derselben der Scholastik zum Opfer zu bringen. Sie sind bereit, die scholastische Philosophie, die sie im großen und ganzen für die einzig wahre Philosophie halten, wieder aufzunehmen, jedoch nur in so weit, als sie den Ergebnissen ihrer wissenschaftlichen Forschungen nicht widerspricht. Darum suchen sie sich einen Standpunkt, der einerseits die Naturforschung frei walten läßt, andererseits das Wesentliche der scholastischen Theorien wahren kann. Und diesen Standpunkt glauben sie darin gefunden zu haben, daß sie die chemischen Elemente und die Organismen, nicht aber die chemisch zusammengesetzten Körper aus Materie und Form bestehen lassen. Das scholastische System in dieser Fassung vertheidigt, läßt der Naturforschung allerdings auf dem ganzen Gebiete der Physik und Chemie vollständig freie Hand und tritt ihren Forschungen nirgends hindernd in den Weg.

Die Italiener sind von Fach mehr Philosophen; wie denn überhaupt in Italien die scholastischen Traditionen nie völlig erloschen sind. Ihnen gelten darum die philosophischen Theorien als feste Positionen, die erhalten und vertheidigt werden müssen und den Naturwissenschaften gegenüber nicht eher aufgegeben werden dürfen, als einleuchtende Gründe dazu nöthigen. Es gibt aber nach ihrer Ansicht keinen zwingenden Grund, die Anschauungen der Alten, in so weit sie zur philosophischen Theorie gehören, zu verlassen. Und das um so weniger, als die Naturerscheinungen auf dem Boden der scholastischen Körperlehre eben so gut, ja leichter und besser als mit Hilfe der Atomtheorie erklärt werden können.

Wenn indes die französischen Naturforscher darin irren dürften, daß sie im chemischen Atomismus eine genügende Erklärung der unorganischen zusammengesetzten Körper erblicken, und denselben Atomismus, auf die Organismen angewendet, mit den Principien der scholastischen Philosophie vereinigen zu können glauben, so gehen hinwieder die italienischen Gelehrten in ihrer Forderung, den Atomismus ganz und überall fallen zu lassen, weiter als die Wiederaufnahme der scholastischen Philosophie es verlangt.

Die christlichen Philosophen Deutschlands haben in ihren Lehrbüchern zur mittelalterlichen Körperlehre mehr oder weniger entschieden Stellung genommen und zwar größtentheils in bejahendem Sinne. In der periodischen Literatur haben sich in jüngster Zeit zwei Stimmen darüber geäußert; und beide lehnen die peripatetische Naturerklärung ab.

Aus der Abhandlung, die Schanz über „die scholastische Kosmologie" veröffentlicht[1]), ist es unter den vielen sich häufig widersprechenden Ansichten der citierten Philosophen schwer, den eigenen Standpunkt des Verfassers herauszufinden, doch scheint er (S. 24) die scholastische Lehre von Materie und Form zur Erklärung des Wesensbestandes der Körper als unbrauchbar zu verwerfen. Klarer spricht sich Repetent Späth von Tübingen in einer Reihe von Artikeln über „die Körperlehre des heil. Thomas von Aquin" im Katholik (1887) aus. „Die thomistische Materie, sagt er, ist fallen zu lassen und durch einen realen greifbaren Stoff zu ersetzen". Dieser Stoff, „der allen Elementarformen zu Grunde liegt," ist offenbar die materia secunda der Scholastiker, er ist ein fertiger Körper. Und die Form, die Späth annimmt, ist die sog. forma accidentalis der Scholastiker. In dieser Weise wird das scholastische System, damit aber auch die eigentliche philosophische Frage beseitigt, aber nicht gelöst. Vielleicht ließe sich indes mit einem so eifrigen und umsichtigen Forscher in den Werken des hl. Thomas, wie Späth sich in seinen Artikeln zeigt, über die Körperlehre des hl. Thomas doch noch eine Verständigung erzielen.

H. Noldin S. J.

Das Martyrium der thebaischen „Legion". Ohne daß irgend ein neuer Quellenfund Anlass geboten hätte, wurde das Martyrium des hl. Mauritius und seiner Genossen in letzter Zeit von mindestens vier Seiten in Untersuchung gezogen. Eine Einladung zur Bearbeitung bietet immerhin dieser Stoff von selbst dar, theils wegen der Dunkelheit des Ereignisses, das zugleich zu den bedeutendsten der Verfolgungsgeschichte gehört, theils wegen der fortgesetzten negativen Haltung der außerkirchlichen Wissenschaft. Noch zufolge Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands müsste die Geschichte der Thebaer einfach als „unmögliche Legende" gelten (I 9).

Von den angedeuteten neuen Arbeiten gehören drei nach Frankreich, eine nach Deutschland. In Buchform sind diejenigen von Ducis (1887) und von de Montmélian (1888) erschienen[2]), während die beiden anderen, von Allard und von einem Anonymus, in Zeitschriftabhandlungen bestehen[3]). Das Buch von Ducis ist viel beachtenswerter als dasjenige

---

[1]) Theologische Quartalschrift 1885, 3 ff. [2]) Saint Maurice et la légion Thébeenne, par M. le chanoine *Ducis*, Annecy, Niérat; Saint Maurice et la légion Thébeenne, par J. Bernard *de Montmélian* chanoine etc. Paris, Plon et Nourrit, 2 vols. [3]) *Paul Allard*, Le martyre de la légion thébaine, in La Controverse et le Contemporain, Octobre 1888 p. 161—196. Von Allard kommen außerdem hier in Betracht seine Abhandlung über Diocletians Verhältnis zu den Christen in der Revue des quest. hist. 1888 II 50 ff., besonders 64—65, und seine Recensionen ebendaselbst 1889 I 333 ff.; „Die Leidensgeschichte des h. Mauritius und

von Montmélian, jedoch bietet das eine wie das andere vorwiegend für die Geschichte des Cultus der Martyrer und für localhistorische Fragen Beiträge von eigentlichem Werte. Der sehr fleißige Anonymus im „Katholik" berücksichtigt mit Sorgfalt die bisherige Geschichte der Controverse sowie die einschlägige Literatur und verdient hauptsächlich in dieser Beziehung unseren Dank. Die Palme aber dürfte Paul Allard, der Verfasser der gründlichen „Geschichte der Verfolgungen" [1]), sich erworben haben. Er beweist auch diesem heikelen Thema gegenüber seinen scharfen historischen Blick und seine geübte Combination. Und doch besaß er nicht den Vortheil, die drei anderen Publicationen schon vor sich zu haben. Irren wir nicht, so sind seine bezüglichen Forschungen Vorläufer eines bald zu erwartenden weiteren Bandes seines großen Werkes. — Leider müssen wir uns mit unseren nachfolgenden Notizen auf die äußerste Kürze beschränken.

In allen vier Arbeiten wird mit Erfolg nachgewiesen, daß die älteste schriftliche Mittheilung über das Martyrium, vom hl. Eucherius von Lyon nicht ganz anderthalb Jahrhunderte nach dem Vorgange aufgezeichnet, nicht auf Erfindung beruhe. Es läßt sich rückwärts gehend der Ursprung dieses Berichtes bis zu den Zeitgenossen des Ereignisses hin verfolgen. Zu Eucherius' Zeit waren die Traditionen lebendig in dem Cultus an dem vielbesuchten Wallfahrtsort Agaunum (St. Maurice) und besaßen eine monumentale Gestalt in der vom Bischof Theodor von Octodurum im Jahre 352 über dem Grabe der Blutzeugen eingeweihten Basilica. Indessen schon bei Eucherius ist die Substanz der berichteten Thatsache zu sondern von verschiedenen Zuthaten und subjectiven Interpretationen, wie sie gemäß einer vielfach zu beobachtenden Erscheinung bereits seit dem fünften Jahrhundert den Martyrergeschichten sich anzuhängen pflegen. Als zuverlässige Substanz des fraglichen Berichtes ist nach den richtigen Ausführungen von Allard nur folgendes festzuhalten. Eine christliche Heeresabtheilung befindet sich zu Agaunum; sie weigert sich einem von Maximian Herculeus ergangenen gottlosen Befehle zu gehorchen; sie wird zuerst zweimal decimiert und sodann wegen fortgesetzter Standhaftigkeit vollständig hingerichtet.

Ein ungenannter Mönch des Klosters Agaunum schrieb, nach Allard und Tillemont im siebenten Jahrhundert (richtiger nach „Katholik" 1888 I 624 schon im sechsten Jahrhundert), eine Passio der nämlichen Martyrer. Er nahm einerseits neue unglaubwürdige Züge auf, andererseits aber gibt er allein aus einer unbekannten Quelle jene wichtige Nachricht, welche die chronologische Einordnung der Begebenheit gestattet: Die Blutzeugen starben auf dem Zuge des Maximian gegen die aufständischen Bagauden in

seiner Genossen", Abhandlungen im „Katholik" 1888 I 618 ff.; II 70 ff. 156 ff.

[1]) Siehe diese Zeitschr. 11 (1887) 351 ff.

Gallien. Allard scheint uns im vollen Rechte zu sein, wenn er, statt die Hinrichtung mit der späteren sog. Purification des Heeres unter Diocletian in Zusammenhang zu bringen, an der Angabe betreffend die Expedition nach Gallien festhält. Diese letztere begann im Jahre 286, zu einer Zeit allerdings, wo von einer allgemeineren Christenverfolgung nichts gemeldet wird und wo nur Hinweise auf partielle Verfolgungen auftreten. Einen Anlaß aber zu seinem blutigen Vorgehen wird der rohe Emporkömmling darin gefunden haben, daß die christlichen Soldaten, wie der Mönch aus dem sechsten Jahrhundert andeutet, die Theilnahme an den Opfern, die am Beginne der Kriegsunternehmungen stattzufinden pflegten, verweigerten. Sie mögen sich dadurch anfänglich zugleich dem Verdachte der Theilnahme am Aufstande der gallischen Landbevölkerung ausgesetzt haben.

War es aber eine ganze Legion, die hingemordet wurde? Eucherius sagt freilich: legio militum, qui Thebaei appellabantur, und er fügt bei, daß eine Legion 6600 Mann gezählt habe (ein Zusatz, gegen dessen Echtheit uns einige Bedenken aufsteigen, weil er zu sehr wie ein Einschiebsel aus einer Zeit aussieht, wo die bekanntesten Einrichtungen des römischen Militärwesens in Vergessenheit gekommen waren). Legionen mit der Bezeichnung Thebana sind nun, wenigstens aus der Zeit des Kaisers Honorius, drei nachweisbar, welche in der Notitia dignitatum vorkommen, die Prima Maximiana Thebaeorum, die Tertia Diocletiana Thebaeorum und eine andere Diocletiana Thebaeorum. Aber daneben erscheinen ebenda auch zwei kleinere Truppenkörper Thebaei genannt, der eine in Italien, der andere am Rhein. Es ist nun gar nicht unwahrscheinlich, daß Maximian, als er im Jahre 286 gegen Gallien aufbrach, im Einverständnis mit Diocletian, dem Mitkaiser, sich für seine sehr schwierige Aufgabe durch abgelöste Truppentheile (vexillationes) verschiedener Legionen verstärkte[1]). Es mag hierbei etwa eine christliche Cohorte aus Aegypten herangezogen worden sein (Thebaei), welche dann das berühmte Beispiel religiösen Heldenmuthes gab. Im Reflex der vergrößernden frommen Ueberlieferung wuchs jene Cohorte zu einer wirklichen Legion an, während noch bei Eucherius das legio wohl nur im allgemeinen Sinne zu nehmen ist. Nur drei Officiere nennt indessen der Bericht des Eucherius, und von den Namen für ihren Rang deuten die beiden ersten, primicerius und campiductor (oder besser campidoctor), vielleicht auch der dritte sonst unbekannte, senator militum, auf eine Cohorte von einigen hundert Mann.

Bekanntlich zählt man thebaische Martyrer auch außerhalb der Schweiz auf, besonders in Trier und Köln. Der „Katholik" 1888 II 177

---

[1]) Allard kann für das System der vexillationes auf Marquardt, Römische Staatsverwaltung II (1876) S. 449 ff. und auf Wilmans, Exempla inscript. lat. t. II (1873) *Indices* S. 595 f. verweisen.

thut aber gut daran, die Zugehörigkeit der trierischen und rheinischen Heiligen zur thebaischen Legion als „sehr problematischer Natur" zu bezeichnen.

Ducis und de Montmélian weichen mehrfach von den obigen Angaben ab. Sie wollen eine Chronologie festhalten, nach welcher das Martyrium in das Jahr 302 fallen und einen Theil der Verfolgung im Heer bilden würde, die der allgemeinen Verfolgung vorherging. Aber Maximian machte damals keinen Kriegszug, der ihn durch Wallis geführt hätte, und als er 297 vom Rheine nach Mauritanien zog, war von der Soldatenverfolgung im Occident keine Rede. Die „Reinigung" des Heeres hatte nach Eusebius und Lactantius überhaupt vielmehr die Wirkung, daß Christen Soldatendienst und Ehrenstellen verließen, als daß blutige Opfer gefallen wären. Und nun sollen zufolge Ducis damals nicht blos die Soldaten einer vollen Legion zu Agaunum, sondern auch etwa tausend andere thebaische Soldaten in Deutschland, dreihundert an anderen Orten der Schweiz und unzählige in Italien geopfert worden sein. Er nimmt dazu für jene Zeit ohne genügenden Beweis sechs thebaische Legionen an. Weil nämlich die Notitia dignitatum eine Tertia Diocletiana Thebaeorum und eine Prima Maximiana Thebaeorum neben der anderen Diocletiana Thebaeorum ohne Zahl nenne, so müsse es je drei Thebaerlegionen dieser Kaiser gegeben haben, wenn sie auch nicht einzeln angeführt würden. Er findet nun, daß es die zweite maximianische war, welche durch Niedermetzelung völlig unterging, und daß sie deshalb nicht mehr genannt werde, während die dritte maximianische durch die Verfolgung in Deutschland und die erste diocletianische durch die Verfolgung in Italien so reduciert worden seien, daß sie nur noch unter dem Namen der gleichfalls in der Notitia vorkommenden Thebaei ohne Legionentitel fortbestanden hätten.

Rom. H. Grisar S. J.

Die sog. Apokrypha in einem englischen Bibelwerk[1]). Die deuterokanonischen Bücher haben, wenn man von der Ausgabe des Amerikaners Bissel absieht, bei englischen Exegeten wenig Beachtung gefunden, weil man sich von dem Vorurtheile leiten ließ, diese Bücher seien nicht inspiriert und verdienten nicht im Kanon zu stehn. Die Verfasser der in der Note citierten Ausgabe vertheidigen natürlich den Standpunkt der Reformatoren, verwickeln sich aber vielfach in Widersprüche. Sie geben zu, daß die Ideen über die Pflichten gegen den Nächsten, über das Verhältnis des Menschen zu Gott usw. weit klarer und bestimmter darin ausgedrückt sind als an manchen Stellen der protokanonischen Bücher, und trotzdem wird dann wieder behauptet, die Vorstell-

[1]) The Holy Bible with explanatory and critical commentary. Apocrypha ed. by H. Wace. 2 vols. London, Murray, 1888. gr. 8.



ungen von Gott seien philonisch, heidnisch, eines inspirierten Schriftstellers unwürdig. Es fehlt den Verfassern oft an logischer Schärfe und Klarheit, die gegnerischen Argumente werden meistens umgangen. Um die deuterokanonischen Schriftsteller verurtheilen zu können, vergleicht man ihre Schriften nicht mit ähnlichen des hebräischen Kanons, zB. das Buch der Weisheit mit den Sprüchen, sondern mit den Propheten, und findet es befremdend, daß keine Stellen vom leidenden Messias sich finden usw. Die Urtheile kritischer Theologen, wie Reuß, welche den Unterschied der proto- und deuterokanonischen Schriften theilweise leugnen, sind den Bearbeitern dieses Commentars sehr unbequem; sie suchen deshalb nach Stellen, in welchen die Verfasser, zB. Jesus Sirach, der Verfassers des zweiten Buches der Makkabäer, die göttliche Urheberschaft, die Inspiration ihrem Werke absprechen sollen. Eine Eigenthümlichkeit dieses Commentars ist die häufige Verweisung auf die rabbinische Literatur, die Erläuterung schwieriger Stellen durch Herbeiziehung der späteren jüdischen Schriften, während man die Kirchenväter und die katholischen Commentare nicht benützt findet. Die Commentare sind sehr ungleich, was allerdings begreiflich ist; noch schlimmer ist, daß die einzelnen Verfasser verschiedenen theologischen Richtungen angehören, von dem ultraliberalen Farrar, der die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnet, bis zum orthodoxen Salmon.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Zur Biographie des hl. Patricius. Die von dem gelehrten Franziskaner Colgan im Jahre 1647 zu Löwen herausgegebene Trias Thaumaturga ist nachgerade so selten geworden, daß es an der Zeit war, die Quellen zum Leben das hl. Patricius von neuem herauszugeben.[1]) Die Herausgabe ist in gute Hände gefallen, denn Stokes zählt zu den wenigen großen Kennern der altirischen Sprache und Literatur und war für diese schwierige Aufgabe mehr als irgend ein anderer befähigt. Er hat nicht nur einen bessern und correcteren Text der drei ältesten Lebensbeschreibungen des hl. Patricius gegeben, sondern auch fast alle älteren und wertvollen Documente, welche auf Patricius Bezug haben, hinzugefügt: 1. Die Documente aus dem Buche von Armagh und die Anmerkungen von Muirchu Maccu Machtheni; das Buch von Armagh wurde 808 geschrieben, als Forbach Primas von Armagh war; 2. Aussprüche des hl. Patricius; 3. Tirechans Sammlung; 4. Zusätze dazu; 5. den Liber Angueli. Im zweiten Bande sind abgedruckt die Confessio s. Patricii, Patricii Epistola ad Coroticum; der Hymnus des hl. Secundinus mit einer Vorrede aus dem Liber Hymnorum in der Franziskaner-Bibliothek zu Dublin; ferner Vorrede zu dem obengenannten

---

[1]) *Whitley Stokes,* The Tripartite Life of St. Patrick. Rolls Series. 2 vols. London, Spottiswoode, 1887.

Hymnus aus dem Leabar (= liber, Buch) Brecc; Fiacc's Hymnus mit Vorrede und Anmerkungen von dem oben angeführten Liber Hymnorum; Ninines Gebet; Homilie zu Ehren des hl. Patricius aus dem Leabar Brecc; die Indices sind eine wahre Wohlthat für jeden, der sich schnell orientieren will. Wir erhalten hier einen Index rerum von Orts- und Stammnamen, von irischen und von irisch-lateinischen Wörtern. Die Arbeiten seiner Vorgänger hat Stokes sorgfältig benützt, unter den noch lebenden Kennern des Irischen werden Windisch, Hennessy, Hogan S. J. rühmend erwähnt. Es ist hier nicht der Ort, die Theorie des Herrn Stokes, der hl. Patricius hätte schon vor Palladius' Ankunft als Missionär in Irland gewirkt, und sei dann nach Palladius' Tode zum Bischof geweiht worden, näher zu prüfen. Es ist möglich: aber wie Stokes selbst zugesteht, wird diese Annahme durch die Quellen nicht bestätigt. Der Verfasser hält die berühmte Stelle, welche dem hl. Patricius zugeschrieben wird und der zufolge in schwierigen Fällen die Entscheidung in Rom nachgesucht werden soll, für echt und wurde dafür von seinem Namensvetter George Stokes und von dem Engländer Warren scharf angegriffen. Dieselben beriefen sich auf Stellen aus den Briefen des heil. Columbanus, wurden aber von Whitley Stokes, der mit den deutschen Streitschriften über die Culdeer bekannt ist, leicht widerlegt. Daß beide Herren trotzdem bei ihrer Ansicht beharrten, zeigt die Macht des Vorurtheils.

A. Zimmermann S. J.

Das Studium der Geschichte der Religionen. J. Peisson hat seine in der Revue des sciences eccl. (vgl. oben 591) abgedruckten Artikel: Histoire des religions de l' extrême Orient auch in Buchform herausgegeben als erste Lieferung eines Werkes mit demselben Titel, worin nach und nach alle Religionen Chinas und Japans auf gleiche Weise zur Darstellung kommen sollen. Wie diese Schrift, so verfolgt auch die seit März d. J. unter Peissons Direction erscheinende Quartalschrift Revue des religions den doppelten Zweck, das Studium der Geschichte der Religionen zu fördern und zugleich die falschen Schlussfolgerungen, welche aus den Ergebnissen dieser jungen Wissenschaft von deren zahlreichen Vertretern auf Kosten der geoffenbarten Religion gezogen werden, erfolgreich zu bekämpfen. Es ist in der That hohe Zeit, daß katholische Gelehrte sich ernstlich daran machen, auf diesem Gebiete zu arbeiten. Der Eifer, womit man in Frankreich die Sache angreift, ist daher sehr erfreulich und vielversprechend. Allein man darf sich die Sache nicht zu leicht machen. Damit der angestrebte doppelte Zweck wirklich erreicht werde, ist dringend zu wünschen, daß allseitige Gründlichkeit und strenge Kritik ebenso wenig vermisst werden, als der wohlgemeinte Eifer für die gute Sache, welche durch unkritische Vertheidigung nur in Miscredit kommen kann. Zwar geben die Namen der Mitarbeiter bei der genannten Vierteljahrsschrift, wie De Broglie, Vigou-

roux, Van den Gheyn, welch letzterer schon früher über diese Wissenschaft und deren Bearbeiter gut orientierende Artikel geschrieben hat[1]), gute Bürgschaft für das Gedeihen des höchst zeitgemäßen Unternehmens. Wenn wir dennoch obigen Wunsch nicht unterdrücken, so geschieht es in Hinblick auf manche Mängel, wovon die eingangs genannte Schrift Peissons nicht frei ist. Schon die vielen Ungenauigkeiten in Schreibung der Eigennamen machen einen unvortheilhaften Eindruck. Stanislas Julien heißt stets Jullien, P. Gozani wird überall Gonzani genannt, P. Premare heißt zur Abwechslung auch Premarre, die chinesischen Namen werden bald nach Art der Franzosen, bald nach dem Vorgange der Portugiesen usw. umschrieben. Was Abel Rémusat vor sieben Decennien über den hebräischen Gottesnamen und über die Septuaginta schreiben durfte, das jetzt noch einfach zu wiederholen ist nicht mehr zu billigen. Die von Stanislas Julien widerlegte Meinung früherer Sinologen, der Name Jehova finde im Tao-te-king in den drei Silben J-Hi-Wei seine phonetische Wiedergabe, kann nicht reactiviert werden, wenn man sich keine Blöße geben will; wenn auch der berühmte Sinologe Victor von Strauß und Torney noch in den sechziger Jahren den Versuch gemacht hat, jene Meinung aufrecht zu halten[2]), so ist es damit doch nichts. Denn zur Zeit, als das Buch verfaßt wurde, war der Lautbestand des Chinesischen ein vom modernen Chinesisch ganz verschiedener, so daß die drei Zeichen zur Transscription von Jehova oder Jahve unmöglich hätten dienen können. Auch was die Spuren einer Bekanntschaft des altchinesischen Weisen mit der biblischen Offenbarung betrifft, soll man sich sehr hüten, dieselben in seinem Buche sicher finden zu wollen. Nach Herbert A. Giles[3]) ist der Tao-te-king erst um die Zeit des Anfangs der christlichen Aera aus Fragmenten der Lehre Laotses niedergeschrieben worden. Ist das Buch aber, wie man bisher allgemein angenommen hat, wirklich dritthalb Jahrtausend alt: wie kann man wissen, wer von den vielen Uebersetzern, die gerade in den entscheidenden geheimnisvollen und dunklen Aussprüchen oft sehr von einander abweichen, das Richtige getroffen hat? Plänckners Uebersetzung soll sehr unverläßlich sein; zu der von James Legge für Max Müllers Sacred Books of the East verfertigten Uebersetzung hat der so eben genannte Giles eine Menge Correcturen geliefert, von denen zwar Legge sagt, daß die Hälfte davon schlecht, unrichtig, wenigstens fraglich sei, womit er aber, wie Giles bemerkt, doch selbst eingesteht, daß die andere Hälfte der Ausstellungen gut begründet ist; nach K. Furrers Bericht[4]) ist Laotses Bild in der Uebersetzung Noaks, die zwar „ohne Zweifel im Allgemeinen richtig“ sei, aber „zu viel deutsche Gewandung“ trage, von dem bei Réville verschieden; welches von

---

[1]) La Controverse et le Contemp. 7 (1886 II) 161 ss. 375 ss. 8 (1886 III) 256 ss. [2]) Stades Ztschr. f. alttest. Wiss. 4 (1884) 28 ff. [3]) The China Review 16 (1887/88) 238 ff. [4]) Lipsius' Theol. Jahresb. 8 (1888) 186.

beiden aber dem Originale conformer sei, bleibt unentschieden. Was lässt sich Sicheres auf solch unsicherem Boden bauen?

Wenn aber die rationalistischen Forscher oft aus solchen problematischen Resultaten ganz apodiktische Folgerungen ziehen, so können die Vertheidiger der dadurch angegriffenen wahren Religion nur dann mit sicherem Erfolg solche Blößen aufdecken, wenn sie selbst auf demselben Boden als selbständige Forscher sich bewegen. Nichts ist daher im Interesse der Religion dringender zu wünschen, als dass viele katholische Gelehrte das gründliche Studium der orientalischen Wissenschaften sich zur Aufgabe machen.

Joh. Heller S. J.

Das Zinsbuch und das ältere Formelbuch der päpstlichen Kanzlei im Mittelalter, diese hochbedeutenden Quellen für die Kenntnis der Vorzeit des kirchlichen Rom, erfahren eben jetzt fast gleichzeitig neue Bearbeitungen. Eine ausführliche Besprechung beider Publicationen muss für die Zeit nach dem Abschlusse derselben vorbehalten bleiben. Die erschienene erste Lieferung des *Liber censuum* ecclesiae Romanae von dem Kämmerer Cencius, nachmals Honorius III († 1227), reicht im Texte nur bis vor die Steuerliste für Ungarn, also bis Col. 874 der Ausgabe von Muratori Antiquit. Ital. tom. V. Aber man kann bereits hinreichend urtheilen, wie viel der Text unter der sorgfältigen Arbeit des Herausgebers Paul Fabre gewinnen wird. Ein Schwall von Anmerkungen begleitet den Text derart, dass häufig kaum noch eine Zeile desselben sich am oberen Rande der Seite rettet und der mittelalterliche Cencius auf die Mauerzinne gedrückt ist, während unten der junge Gelehrte mit allen Mitteln moderner Wissenschaft seinen französischen Commentar gibt. Wir glauben, es hätte in die ohnehin versprochene große Einleitung ein Theil des Stoffes der Anmerkungen versetzt werden sollen. Der Liber censuum bietet im Verfolge nach den Listen einen großen Schatz der wichtigsten Urkunden für die kirchlich-politische Geschichte Roms im Mittelalter dar; es darf mit Sicherheit auf einen entsprechenden Absatz der gelehrten Publication gerechnet werden. Der Verleger E. Thorin in Paris druckt sie in der gefälligen und übersichtlichen Form der Registres und des Liber Pontificalis als Theil der Bibliothèque des écoles françaises d'Athène et de Rome (2. ser. VI) unter den Auspicien des französischen Unterrichtsministeriums.

Die neue Edition des älteren päpstlichen Formelbuches *Liber diurnus Romanorum Pontificum* wurde durch Th. von Sickel bereits abgeschlossen (Vindobonae, Geroldi fil., 1889), aber von seinen „Prolegomena", welche in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie Bd. 107 f. erscheinen, ist der 3. und letzte Theil noch ausständig. Das erste Separatheft dieser Prolegomena trägt das Jahr 1888 auf dem Titel, das zweite 1889; und das dritte wird wohl erst 1890 erscheinen, da inzwischen

dem Verfasser nach seiner peinlich sorgfältigen Arbeit eine unliebsame und störende Ueberraschung zutheil geworden ist mit der Wiederentdeckung einer von allen bisherigen Editoren und Bearbeitern übersehenen Handschrift der Ambrosiana von Mailand etwa aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Man darf sagen: Wiederentdeckung, denn Montfaucon hatte sie schon in seiner Bibliotheca Bibliothecarum 1 519 angegeben, aber nicht im Register erkennen lassen, und jetzt ist es erst der verdiente Bibliothekar der Ambrosiana, A. Ceriani, der nach dem Erscheinen des Diurnus von Sickel auf diesen aus Bobbio stammenden Codex aufmerksam macht. Er bringt zugleich den Abdruck des Schlusses der Sammlung, der sich hier erhalten hat, und der in dem vaticanischen Manuscript, dem einzigen neben dem mailänder noch vorhandenen, fehlt. Ceriani verspricht weitere Veröffentlichungen über seinen Codex. (Rendiconti. d. R. Instituto Lomb. 1889 ser. 2 vol. 22 fasc. 9 S. 367. Vgl. Anzeiger d. Wiener Akad. philos. hist. Cl. 1889, 5. Juni). Der Text des v. Sickel'schen Diurnus wird also voraussichtlich im 3. Heft der Prolegomena Nachträge erfahren[1]), aber die splendide Ausgabe nach dem römischen Ms. ist weit davon entfernt, entwertet worden zu sein. Dabei verleihen die eindringlichen und ausgebreiteten Forschungen v. Sickels über Ursprung, Verwendung und Geschichte des Diurnus, die in den Prolegomena niedergelegt sind, seinen Studien über dieses Kanzleibuch eine bleibende Gültigkeit.

J. Giorgi veröffentlichte im Archivio della R. Società Romana di storia patria 11 (1888) eine Abhandlung über die „äußere Geschichte der vaticanischen Handschrift des *Diurnus Romanorum pontificum*". Sie hat engsten Bezug zu der oben genannten Diurnusausgabe v. Sickels, deren Druckbogen vom Verfasser schon benutzt werden konnten. Giorgi zeigt u. a., daß die fragliche Handschrift des vaticanischen Archivs ein Ueberbleibsel aus der Handbibliothek Hadrians III ist. Als dieser auf der Reise nach Worms im J. 885 in der Abtei von Nonantula sein Grab fand, hinterließ er dort seine mitgebrachten Bücher aus der päpstlichen Bibliothek und darunter den Diurnus. Von dem anonymen Verfasser der vita Adriani papae (bei Mabillon Museum ital. I 38 ss.), einem Angehörigen von Nonantula, welcher aus Hadrian III Hadrian I macht, wurde eben dieses Ms. des Diurnus benützt. Es kam im 17. Jahrhundert mit anderen Codices aus Nonantula in die Bibliothek von St. Croce in Gerusalemme zu Rom und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in das vaticanische Archiv. Die Handschrift war seit ihrer Uebersiedlung aus Nonantula Gegenstand allzu ängstlicher Behütung, nicht weil man in ihr eine Reliquie der ältesten päpstlichen Bibliothek erkannt hätte, was nicht der Fall war, sondern wegen mißverstandener Be-

---

[1]) Vgl. die Nachträge aus dem Vaticanms. in den Mitth. des Instit. f. österr. Gesch. 10 (1889) 468 und im Neuen Archiv f. ält. deutsche Gesch. 15 (1889) 220.

forgnis inbetreff der darin vorkommenden Stellen über Papst Honorius I. Man vgl. zu den letzteren KLex. ² VI 249 und diese Zeitschr. 11 (1887) 676 f.

Rom. H. Grisar S. J.

Kleinere Mittheilungen. In der Revue des questions historiques (1889, 1. Juli 254) nimmt P. Mury seine frühere unbegreifliche Behauptung zurück, daß die Bulle Bonifatius' VIII Unam sanctam apokryph sei. Er erklärt, eines bessern belehrt worden zu sein durch das Erscheinen der Specimina palaeographica Regestorum Rom. Pontificum, in welche P. Denifle die Bulle in heliotypischem Abdruck aus den vaticanischen Registerbänden aufnahm. Er versichert aber jetzt in ebenso unbegreiflicher Weise, es sei niemals eine förmliche Ausfertigung der Bulle Unam sanctam erfolgt, denn man habe bis heute kein Exemplar einer Ausfertigung (authentica bullata nennt er diese) nachweisen können, und ihre Stilisierung verrathe den eilfertigen vorläufigen Ton eines Conceptes. Ein ausgefertigtes Exemplar wurde allerdings bisher nicht angetroffen, aber das ist kein Beweis gegen eine geschehene Ausfertigung; die geschichtlichen Umstände können das Verschwinden erklären. Wir glauben auch, bei näherem Studium wird Mury nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern sowohl in Bezug auf Wert und Bedeutung der in den Vaticanregistern befindlichen Documente als in Bezug auf die formelle Fassung der Bulle Unam sanctam seine Meinung ändern. Er hat jetzt auch schon hinsichtlich des dogmatischen Charakters des Schlussatzes der Bulle das Richtige erkannt. Zu dieser Erkenntnis gab es freilich bessere Mittel, als die neue heliotypische Ausgabe. Das große Verdienst der Specimina liegt ganz anderswo, als in theologischen Belehrungen.

— Von wichtigen Abhandlungen zur Bulle Unam sanctam notieren wir aus jüngerer Zeit die treffliche historische Arbeit von H. Grauert im Historischen Jahrbuch 1888, 137 ff. und die mehr theologischen von M. Scheeben im Katholik 1888 I und von P. H(ötzl) in den historisch-polit. Blättern 1888 in mehreren Nummern. Alle diese Abhandlungen sind gegen die i. J. 1887 erschienene Tendenzschrift von J. Berchtold gerichtet.

— Die französische Ausgabe des Handbuches der Kirchengeschichte von Cardinal Hergenröther ist mit dem unlängst ausgegebenen 4. Bande beim Schlusse des 2. deutschen Bandes, der bis zum Jahre 1517 reicht, angekommen. Der Uebersetzer P. Belet hat durch die ersten Theile seines Werkes berechtigte Klagen hervorgerufen, theils wegen unrichtiger Wiedergabe des deutschen Textes, theils wegen willkürlich gewählter und subjectiv gehaltener Erweiterungen. Es sind vom Verleger Victor Palmé in Paris Nachtragsbogen zu Band 1 und 2 gedruckt worden, welche die nothwendigsten Berichtigungen enthalten. Im Fortgange des Werkes nimmt die Bearbeitung einen des ausgezeichneten Handbuches und seines hohen Verfassers mehr würdigen Charakter von

Sorgfalt an; die Zusätze, welche Frankreich betreffen, werden mäßiger. Die Anmerkungen sind in der französischen Ausgabe hinter die einzelnen Paragraphe gerückt — die dritte Position, welche sie sich aufsuchen; denn für die erste und zweite deutsche Ausgabe erschienen die Anmerkungen in einem eigenen Bande (1880), in der dritten stehen sie direct unter dem Texte; es fehlt nichts zu der Probe, welche Praxis die beste sei.

— Im Anschluſs an eine frühere Notiz in dieser Zeitschrift über die neue Hypothese von B. Simson betreffend den Ursprung der Pseudoisidorischen Fälschungen 11 (1887) 763 f. theilen wir das Resultat der Abhandlung mit, welche P. Fournier unter dem Titel De l'origine des fausses décrétales veröffentlicht (Paris, Bureaux des Annales d. philos. chrét., 1889). 1. Die falschen Decretalen Isidors und die falschen Capitularien des Benedictus Levita wurden zu Le Mans in der Umgebung des Bischofs Aldrich angefertigt. 2. Ihr allgemeiner Zweck ist die Reform der fränkischen Kirche. Da diese Bestrebungen bei den Mächtigen unter den Zeitgenossen keine Stütze fanden, zogen die Verfasser angebliche Autoritäten aus der Vergangenheit zur Bekräftigung ihrer Ideen herbei. So wurden die beiden genannten Sammlungen fabriciert. 3. Die Veranlassung zur Entstehung der Capitularienfälschung wurde insbesondere durch das Schicksal der Reformbestrebungen auf der Versammlung von Epernay i. J. 846 dargeboten. 4. Die Decretalenfälschung dagegen hängt näherhin mit dem Versuch Nominoi's, des Herzogs der Bretagne, zusammen, sich der Bischöfe, welche die Sitze in der Bretagne inne hatten, zu entledigen, die Kirchenprovinz von Tours zu theilen und in der Bretagne eine vom französischen Episcopat unabhängige Kirchenprovinz herzustellen. — Derselbe Verfasser gab in der Bibliothèque de l'école des chartes 49 (1888) 325 ff. einen Bericht über eine von ihm entdeckte bisher unbekannte Form der pseudoisidorischen Decretalen, welche in einer jetzt in der Bibliothek von Grenoble verwahrten Hds. vorliegt. Auch separat erschienen mit dem Titel: Une forme particulière des fausses décrétales d'après un ms. de la Grande-Chartreuse, 1889.

— In einer Abhandlung der Revue des quest. hist. 1889 II 572 ff. über die Bulle *Ne praetereat*, welche Johann XXII zugeschrieben wird, bestätigt P. Fournier von Neuem das Resultat der gründlichen Schrift von W. Felten, wonach diese Bulle eine Fälschung ist, die in der Kanzlei des Königs Robert von Neapel zu Ungunsten des Papstes am Anfang seines Pontificates geschmiedet wurde. Die gegentheiligen Meinungen von Karl Müller und von Scheffer-Boichorst sind entschieden hinfällig. Die vermeintliche Bulle erklärt bekanntlich u. a., die provincia Italiae solle vom Imperium und vom regnum Alemannie getrennt als eigenes Reich fortbestehen.

— Am 5. Juli dieses Jahres hielt Boissier in der Académie des inscriptions et belles-lettres einen Vortrag über das Christen-

thum des Boethius und sprach sich mit Bestimmtheit dahin aus, daß der Verfasser der libri quinque consolationis philosophiae und sein Schwiegervater Symmachus nicht Heiden, sondern Christen waren. Der hl. Boethius hat mehrere theologische Tractate geschrieben. Daß er wirklich ihr Autor sei, ist mehrfach in Abrede gestellt worden, kann indes jetzt nicht mehr bezweifelt werden, da die unlängst entdeckten Fragmente Cassiodors sie ihm ausdrücklich zuerkennen. Cassiodor sagt von seinem hochgebildeten Zeitgenossen unter anderem: Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. Gegen das christliche Bekenntnis des Boethius hat man vor allem den Umstand geltend gemacht, daß sein Buch von dem Troste der Pilosophie keine Spur von Christenthum verrathe. Boissier begegnet dieser Schwierigkeit mit dem Hinweis auf die Erziehung und Geistesrichtung eines Theils der damaligen Christen, welche bei Behandlung nicht streng theologischer Stoffe die Begründung ihrer Sätze aus der Offenbarung nicht selten vermieden und sich lediglich auf die alt-classischen Philosophen beriefen. So schrieb auch der hl. Augustinus philosophische Dialoge, in denen er wohl Plato und Cicero, nicht aber Christus den Herrn oder die heilige Schrift erwähnt.

— Abbé Duchesne theilt in derselben Akademie am 12. Juli eine Studie mit über eine Sammlung von Papstbiographien, die uns in einer Hs. von St. Gilles erhalten ist. Die erste Partie, welche das Ende des 11. und den Anfang des 12. Jahrhunderts behandelt, galt bisher als eine Arbeit des Cardinals Peter von Pisa; nach D. ist Cardinal Pandulf, ein Anhänger des Gegenpapstes Anaklet II (1130—1138), ihr Verfasser. Das Stück ist übrigens nicht in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen, sondern wurde an mehreren Stellen geändert und überarbeitet von Peter Wilhelm, Bibliothekar zu St. Gilles.

— Der unermüdliche Forscher P. Heinrich Denifle O. Pr. hat die Geschichte der mittelalterlichen Universitäten von neuem bereichert durch „Ein Registrum der Procuratoren der englischen Nation an der Universität Paris“ (Auszug aus dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. 5 [1889] 226—347). Die bruchstückweise erhaltenen Register der Natio anglicana umfassen 13 Quartbände und reichen bis 1730. Die von dem Herausgeber gebotene erste Abtheilung gehört den Jahren 1333 und 1338—1348 an. P. Denifle beabsichtigt, im Verein mit Professor Chatelain in Paris einen großen Theil des Gesammtmaterials zu veröffentlichen. Die Register werden von Band zu Band interessanter. „Wie vereinzelt schon in diesen ältesten Fragmenten, so werden noch mehr in der Folge Ereignisse nicht blos innerhalb der englischen, sondern gelegentlich auch jene anderer Nationen, der Facultäten, ja der ganzen Universität berührt“.

— Hippolytus Delehaye S. J. stellte in den Analecta Bollandiana 7 (1888) 265 eine eingehende Biographie Guiberts, des Abtes von Florennes und Gembloux in Aussicht. Sie liegt nun vor

in der Revue des questions historiques 1889 II 1—90, (auch separat erschienen). Auf Grund der Correspondenz Guiberts, die als die Hauptquelle für die Geschichte dieses Mannes gelten muss, ist es dem fleißigen und umsichtigen Verfasser gelungen, eine Menge von Ungenauigkeiten, Irrthümern und chronologischen Widersprüchen zu berichtigen, welche die traditionelle Vita des Abtes aufweist, und so die Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts um ein kritisch gesichtetes Zeitbild zu bereichern.

— Die früheren Werke H. Ch. Leas, zB. Clerical Celibacy, zeigen großen Fleiß und eine staunenswerte Belesenheit, aber auch, was leider zu oft bei Männern, die sich überall umgesehen haben, vorkommt, Vorurtheil und Mangel an Kritik. Auch in der umfangreichen Geschichte der Inquisition[1]), die uns vorliegt, finden sich dieselben Fehler. Weil Lea sich keine Mühe gegeben, die Lehre der katholischen Kirche betreffs der Häresien zu verstehen, weil er jede Unterdrückung einer neuen Glaubenslehre zur ungerechten Verfolgung stempelt (der Verfasser ist jedoch nicht immer consequent), ist er sehr ungerecht gegen die kirchlichen Autoritäten, welche die Inquisition sanctionierten. Die Glanzpartie des Buches ist die Geschichte der Aufhebung des Templerordens, welche Schollmüllers Ansichten mehrfach modificiert, vgl. zB. sein Urtheil über Clemens V. Lea arbeitet nach den Quellen, hat aber dieselben öfters missverstanden. Gegen die Auswahl und Gestaltung des Stoffes ließen sich manche Einwendungen machen. Wichtige Ereignisse sind oft nur kurz berichtet, während Unwichtiges viel zu weit ausgesponnen wird. Wer wird uns ein ähnliches Werk vom katholischen Standpunkte schreiben?

— Ulysse Chevalier, bekannt durch seine Bio-bibliographie oder Répertoire des sources historiques du moyen-âge, liefert erwünschte Beiträge zur Liturgik sowie zur Geschichte der geistlichen Poesie mit der eben begonnenen Herausgabe des Repertorium hymnologicum. Es wird als Anhang den Analecta Bollandiana mit besonderer Pagination beigegeben. In den neuesten Heften der genannten Zeitschrift (VIII 2 3) sind auf 96 Seiten bereits die Initia von 1611 Liedern enthalten. Es werden stets die Anfänge der betreffenden Hymnen oder Sequenzen, der Fundort, die Codices, die liturgischen Bücher oder gedruckten Hymnensammlungen und, falls bekannt, auch der Verfasser kurz angegeben. Für manche bis jetzt unverständliche Abkürzungen wird man die später erscheinenden Prolegomena oder irgend welche Fingerzeige abwarten müssen, wodurch man über Zweck und Anlage des Ganzen orientiert wird.

— Einen weiteren Beitrag zur Liturgik enthalten die bei Desclée und De Brouwer in Lille und Brügge gedruckten drei Bände gesammelter Schriften von Leon Gautier, die wohl zu Anfang des nächsten Jahres ausgegeben werden dürften. Der erste Band bringt Études et tableaux historiques; der dritte Tableaux et jugements

[1]) History of the Inquisition of the Middle Ages. 3 vols. London, Sampson Low, 1888. XIV, 583; X, 587; IX. 736 p.

littéraires et artistiques. Für uns ist vorzüglich der zweite Band von Bedeutung: La poésie religieuse au moyen-âge, ein Gegenstand, den der Verfasser bekanntlich schon öfters und unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt hat. Die Titel der einzelnen Essays dieses Bandes sind: 1) La poésie dans les cloîtres des IX—XIe siècles; 2) la poésie liturgique, a) les hymnes, b) les proses, c) les mystères (poésie dramatique, origines liturgiques du théâtre en général); 3) l'idée religieuse dans la poésie épique de la France; 4) un poëte au XIIe siècle, nämlich Adam von St. Victor; 5) Dante.

— Desclée in Tournay hat ein überaus praktisches und schön ausgestattetes Buch (741 S. 12°) für die Liturgie der Leidens- und Osterzeit hergestellt zum Gebrauche für Laien und Priester und Chorsänger, mit den Noten sämmtlicher Gesangsstücke nach der editio typica der betreffenden liturgischen Bücher. Dasselbe enthält das vollständige Officium von der Matutin des Palmsonntags bis zur Vesper des Samstags vor dem weißen Sonntag, nebst den Messen dieser vierzehn Tage. Dazu kommen die Antiphonen und Gebete (Oratio, Secreta, Postcommunio) derjenigen Heiligenfeste des März und April, welche in dieser Zeit bei Officium und Messe zu commemorieren sind. Für die Liturgie der Chartage ist zu bemerken, daß auch der Ritus der Weihe der heiligen Oele vollständig, mit den betreffenden Gesangstücken in Choralnoten, hier abgedruckt ist. Das treffliche Buch, von einem Prälaten bei St. Peter zu Rom veranlaßt bezw. redigiert, aber durch die Leiter des Desclée'schen Hauses den Bedürfnissen aller Länder angepaßt, wird auch in Deutschland und Oesterreich manchem Priester höchst willkommen sein und gute Dienste leisten.

— Ausschließlich praktischen Zwecken dient auch ein von Desclée in Tournay versendeter Appendix ad officia votiva per annum concessa (280 S. 18°). Dieses Büchlein soll bei der Recitation der Votivofficien die Beihülfe eines Brevierbandes überflüssig machen und bietet deshalb die Lectionen aus der hl. Schrift, die nöthigen Commemorationen der Ferien und der Heiligenfeste, überhaupt alles, was bei der Recitation der Votivofficien aus den Brevierbänden erforderlich sein kann.

— Das Monotessaron von G. Heser S. J., das zum erstenmale im Jahre 1657 und seitdem in zahlreichen Auflagen erschienen ist, wurde von P. J. Brucker S. J. neu herausgegeben (Tournay, Desclée, 1889; IX, 946 S. 24°). Es ist ein von Priestern vielgebrauchtes Betrachtungsbuch, das sich deshalb besonders empfiehlt, weil es sich eng an den Text des hl. Evangeliums anschließt. P. Brucker suchte dem Büchlein noch größern Wert zu geben, indem er zu jedem Betrachtungspunkte zutreffende Stellen aus den Werken der hl. Väter und im Anhange einen Unterricht über die Art, das Leben und Leiden des Herrn zu betrachten, hinzufügte.

— Pustet versendet zwei eminent praktische liturgische Büchlein: ein Rituale parvum und ein Diurnale parvum, von welchen ersteres bereits zum zweiten Male gedruckt wird. Aus dem römischen Rituale ausge-

zogen, enthält es die in jüngster Zeit revidierten und approbierten liturgischen Formulare zur Spendung der hl. Sacramente, zum Begräbnisse und zu den verschiedensten Benedictionen. Da das Büchlein sehr handlich ist (216 S. 24°), wird es sich bald im Besitze eines jeden Priesters finden, der in der Seelsorge thätig ist. — Ein ganz eigenartiges Büchlein ist das Diurnale parvum (144 S. 12°), das außer den Commemorationen aus dem Proprium de tempore alles enthält, was man braucht, um an den Festen, welche kein eigenes Officium haben, die Laudes und die Horen beten zu können, und überdies noch das ganze Officium der Marienfeste.

— Im Anschlusse an diese liturgischen Novitäten machen wir auf das eben in dritter Auflage herausgegebene ungemein reichhaltige und für Priestercandidaten sehr brauchbare Manuale clericorum (Regensburg, Pustet, 1889; VI, 728 S.) aufmerksam. Dieser Neudruck wurde von P. A. Lehmkuhl besorgt, der sich angelegen sein ließ, die mit Ablässen versehenen Gebete mit der neuesten authentischen Raccolta vom Jahre 1886 zu vergleichen und die vielen liturgischen Instructionen und Bemerkungen nach den typischen Ausgaben der liturgischen Bücher und den neuesten Decreten der Ritencongregation zu berichtigen und zu vervollständigen.

— Durch Umarbeitung und Vervollständigung einer Reihe von Artikeln aus der Linzer theol. prakt. Quartalschrift entstanden in schneller Folge zwei selbständige, für die mariologische Literatur und Geschichte unserer Zeit zu beachtende Werke von P. Georg Kolb S. J. 1) Wegweiser in die marianische Literatur (Freiburg, Herder, 1888; 224 S. 8°). Dieses praktisch eingerichtete Nachschlagebuch über mehr als 400 Werke vorzugsweise deutscher Sprache aus den letzten vierzig Jahren gewährt nicht nur einen Ueberblick über den Inhalt derselben, sondern gibt nebstdem treffliche Winke zu deren Benützung in geistlichen Vorträgen. Von besonderem Interesse sind auch die dem ersten Abschnitte vorausgeschickten „leitenden Gedanken", da nicht selten in Predigten wie Erbauungsschriften über die Gottesmutter die theologischen Grundlagen zu wenig genau berücksichtigt werden. Es wird hier auf die in diesem Punkte gewöhnlicheren Versehen sowohl im allgemeinen als auch im besonderen aufmerksam gemacht. Das Buch bietet einen sehr erwünschten, nahezu unentbehrlichen Führer durch die so zahlreiche Marienliteratur unserer Zeit und Gegend. — 2) Das marianische Oberösterreich (Linz, Haslinger, 1889; 328 S. kl. 8°) enthält nicht nur die für das specielle Landesgebiet interessante Schilderung der Mariendenkmäler alter und neuer Zeit, mit vierundzwanzig zinkogr. Darstellungen von Kirchen- und Gnadenbildern, sondern im ersten, bisher ungedruckten Theile die apologetische und chronologische Entwicklung der Formen der Marienverehrung, wobei manche Details, zB. über das Alter der Verehrung der Unbefleckten im Lande, gebracht werden, die auch dem Fernestehenden von nicht geringem Interesse sind. Ueberall werden die geschichtlichen Quellen sorgfältig angegeben.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 41. **1889.** **Innsbruck, 20. October.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. Juni 1889:

Albert, Dr. Friedrich, Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Progr. zum Jahresber. des kgl. Lyceums Regensbg. Stadtamhof, Druck von J. & K. Mayr, 1889. 80 S. 8.

Akademie, Christliche: 4 5.

Adams, Fr. W., Unsere Liebe Frau von der immerwährenden Hilfe. Gebet- und Bruderschaftsbüchlein. 4. A. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1889. 136 S. 24. M. —. 75.

Albers, Reinhold, Blütenkränze auf die Festtage Gottes und seiner Heiligen. I. Th. 1. Bd: Die gebotenen Festtage des Herrn. Ebd., 1890. L, 620 S. 8. M. 4.50.

Allegre, G., Le divorce devant le Parlement français. Paris, Remy, 1889. 20 p. 8.

Ambrosius: 5 6.

Arbeonis eppi Frising. Vita s. Emmerammi authentica. Nunc primum ed. Bernardus Sepp. Exc. ex *Analect. Bolland. VIII.* Ratisbonae, Fr. Pustet (Bruxellis, typ. Polleunis etc.), 1889. 48 p. 8 maj.

Bauchinger, Matthäus, C. ss. R., Der sel. Clemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild. Mit Illustrationen von Theophil Melicher. Wien, Verlag der PP. Redemptoristen, 1889. VI, 904 S. 8.

Brunengo, Giuseppe, S. J., Le origini della sovranità temporale dei Papi. 3. ed. ritoccata dall' autore. Prato, tip. Giachetti, 1889. XVI, 336 p. 8.

Bulletin critique: 6—11.

Camilli, Mgr. Nicolae Josef (Episcop. catol. de Jasi), Epistola enciclica a prea sfintului nostru parinte si domn Papa Leon VIII. (Ueber Leos XIII Encyclica betreffs der Verehrung des heil. Joseph.) Jasi, H. Goldner, 1889. 30 p. 8.

Capellmann, Dr. C., Medicina pastoralis. Editio 7., latinarum 2. Aquisgrani, Rud. Barth, 1890. VIII, 240 p. 8.

Cattaneo, Carl Ambr., S. J., Vorbereitung auf einen guten Tod. Frei nach dem Ital. von Dr. Höhler. II. Th. Regensbg, N. York und Cinc., Pustet, 1889. 444 S. kl. 8. M. 2.40.

Chaney, Théodore, S. J., La colonie du Sacré-Coeur dans les Cévennes de la Chine au 18. siècle. A propos de la béatification prochaine du Ven. Jean-Gabriel Perboyre Lazariste. Paris, Retaux-Bray (Lille, L. Quarré; et Tournai, Decallonne-Liagre) 1889. VI, 96 p. 8 min.

Cornoldi, Joh. M., S. J., Sententia s. Thomae Aquin. de immunitate B. V. Dei parentis a peccati originalis labe. Romae, typ. A. Befani, 1889. 82 p. 8 maj.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus: 8—11; „Augustinus": 7—9.
De Gryse, E., De Hexaëmero sec. caput primum Geneseos ad litteram. Brugis, Car. Beyaert-Storie, 1889. XII, 84 p. 8.
De Ponte, Ven. P. Ludov., S. J., Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis, de hisp. in lat. transl. a Melch. Trevinnio S. J., de novo ed. cura Aug. Lehmkuhl S. J. P. I. II. Friburgi Br., Herder, 1889. XXIV, 370; XX, 266 p. 12. M. 2.80; 2.30.
Divus Thomas: 37—39.
Dreher, Dr. Theod., Leitfaden der kathol. Religionslehre für höhere Lehranstalten. 2. A. Vollständig in 4 Th. Freiburg, Herder, 1885—89. XII, 59; IV, 52; VI, 32; VI, 26 S. 8. M. 1.50.
Eberle, Dr. Carl, Social-politische Fragen der Gegenwart beantw. im Sinne und nach den Aussprüchen bewährter Auctoritäten. Stans (i. d. Schweiz), C. von Matt, 1889. VIII, 332 S. gr. 8.
Études religieuses: 4 5.
Finke, Dr. Heinrich, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1889. VI, 348 S. 8. M. 10.00.
Freppel, Bischof Carl Emil, Die französische Revolution gelegentlich der 100jährigen Gedenkfeier 1789. Nach der 19. Aufl. mit Autoris. des hochw. Verf. übers. v. L. Walther. Stuttgart, Süddeutsche Verlags-Buchh. (D. Ochs), o. J. IV, 116 S. 8.
Gayet, Louis, Le grand schisme d'occident d'après les documents contemporains déposés aux archives secrètes du Vatican. T. I: Les origines. Florence, Löscher et Seeber (Berlin, S. Calvary & C.), 1889. XXXIV, 432, 202 p. 8. Fr. 7.50 (M. 6.00).
Gottlieb, Christ oder Antichrist? Beiträge zur Abwehr gegen Angriffe auf die religiöse Wahrheit. I. Bd: Briefe aus Hamburg, 3. A. Heft 5 6 7 II. Bd: Der Krach von Wittenberg. Blicke auf den religiösen Wirrwarr der Gegenwart, 1. Heft. Berlin, Vlg der „Germania", 1889. S. 577—684, 1—96.
Hammer, Dr. Philipp, Der Rosenkranz, eine Fundgrube für Prediger und Katecheten, ein Erbauungsbuch für katholische Christen. I. Bd. Paderborn, Bonif.-Druckerei (J. W. Schröder), 1890. XX, 446 S. 8. M. 3.60.
Hammerstein, Ludw. von, S. J., Edgar oder Vom Atheismus zur vollen Wahrheit. 5. vermehrte und verbess. Aufl. (Mit Anhang I u. II.) Trier, Paulinus-Druckerei, 1889. VIII, 278 S. 8. M. 3.00.
Handweiser, Literarischer: 8—11.
Hauck, Dr. Thomas, Studie über das Placetum regium in Bezug auf Dogmen und die Stellung der Altkatholiken in Baiern. Regensburg. Fr. Pustet, 1889. 24 S. 8.
Hilarius, O. Cap., Compendium Theologiae Mor. Juxta probatiss. Auctores ad usum confratrum Theol. III. anni. P. I. Theol. Mor. generalis. (Merani) Regensburg, Verlagsanstalt, 1889. XVIII, 318 p. 8.
Jahrbuch, Historisches, der Görres-Ges. 2.
Jahrbuch, Kirchenmusikalisches, für das Jahr 1890. Red. von Dr. Fr. X. Haberl. 5. Jahrg. (15. Jahrg. des Cäcilienkalenders.) Mit einer Beilage: Repertorium musicae sacrae ex auctoribus saec. 16. et 17. collectum et red. a Fr. X. Haberl. Missa VIII. toni *Puisque j'ay perdu* auctore Orlando Lasso, usui practico acc. J. Mitterer. Regensbg, N.-York u. Cinc., Fr. Pustet. VIII, 120 S. Text u. 32 S. Beil. M. 2.00.

Il santo di Padova: 5.

Kalender auf das Jahr 1890.

Bernadette-K. zu Ehren U. L. Fr. von Lourdes. Donauwörth, L. Auer. 88 S. 4. fl. —.36.

Dienstboten-K. M. Originalzeichnungen von A. Dürmüller. 12. Jahrg. Ebd. 96 S. 24. M. —.20.

Lehrer-K., Kathol., mit Erweiterung auf die Schulj. 1889/90 u. 1890/91. Mit den Porträten des Kanonikus Dr. Franz Witt etc. Von Matthias Gebele. 11. Jahrg. Ebd. 176 S. 16. M. 1.00.

Monika-K. Ebd. 88 S. 4. fl. —.36.

Taschen-K. für die studierende Jugend. Vom 1. Okt. 1889 bis 30. Sept. 1890. 11. Jahrg. Ebd. 160 S. 24. M. —.40.

Thierschutz-K. 8. Jahrg. Ebd. 32 S. 24. M. —.10.

Der **Hausfreund**, Augsburger 1890 Schreibkalender. 16. Jahrg. Augsburg, B. Schmid. 68 S. 4. M. —.30.

St. Josephs-K., Augsburger. Kathol. illustr. Haus- und Schreibkalender hg. von P. Herm. Koneberg O. S. B. 9. Jahrg. Ebd 76 S. 4. M. —.30.

Marienk., Regensburger. 25. Jahrg. Regensburg, Pustet. 207 S. 4. fl. —.36.

Katschthaler, Ed. Ernst, O. S. B., Ueber Bernhard Pez und dessen Briefnachlass. (Gymnasialprogramm von Melk.) Melk, Selbstverlag des Gymn., 1889. 106 S. 8.

Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in Jeremiam prophetam (Cursus scripturae s., Comment. in V. T. pars III, in libb. proph. II.) Paris, Lethielleux, 1889. VIII, 614 p. 8 maj. Fr. 10.50.

Kofte, A. Christliche Schule der Weisheit, Lfg. 6.

Marx, Dr. Jakob, Die vita Gregorii IX. quellenkritisch untersucht. Berlin, Speyer & Peters, 1889. 60 S. 8.

Melitor, J. N., Hutten und Sickingen. Trier, Paulinus-Dr., 1889. 64 S. 8. M. —.50

Miodonski, Dr. Adam, Anonymus adv. aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginensischen Klerus. Kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übers. Mit Vorwort von Prof. Ed. Wölfflin. Erlangen und Lpz, Deichert's Nachf. (Gg Böhme), 1889. 128 S. 8. M. 2.00.

Mittheilungen des öst. Inst. f. Gesch. 2.

Montefeltro, Augustin von, O. S. Fr., Predigten, gehalten in S. Carlo zu Rom, in Florenz und Turin. Vollst. und billigste Ausgabe. Uebers. von P. Philibert Seeböck, O. S. Fr. Heft 1 und 2. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1889. 224 S. 8. à fl. —.60.

Polybiblion: 4 5.

Priscilliani quae supersunt rec. Georgius Schepss. Acc. Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. XVIII.) Vindob., F. Tempsky, 1889. XLVI, 224 p. 8. fl. 4.25.

Quartalschrift, Theol. prakt., v. Linz: 2.

Quartalschrift, Theologische, von Tübingen: 2.

Review, Americ. ecclesiastical, ed. by Rev. Heuser (New York etc. Pustet) I 5 6.

Revue de l'Église Grecque-Unie 3 5.

Röhm, J. B., Confessionelle Lehrgegensätze. III—V. Theil. Hildesheim, Frz Borgmeyer, 1887—89. XII, 756, 528, 448 S. 8.

Rolny, Fridericus, Sigillum sacramentale. Diss. inaugur. ad obtin. Doctoris lauream incl. theol. facult. R. Hung. scient. Budapest-Iglau, Josef Schmidt, 1889. 78 p. 8.

Savio, Fedele, Gli antichi vescovi di Torino. Studi storici con documenti inediti. Torino, Giulio Speirani e figli, 1889. X, 156 p. 8.

Scherer-Witschwenter, Bibliothek für Prediger, 4. A. Lfg 11—13, 21—26. à M. 1.00.

Schlosser, Julius, Die abendländische Klosteranlage des früheren Mittelalters. Wien, C. Gerolds Sohn, 1889. II, 84, IV S. und 4 Tabellen. 8.

Shields, Charles Woodruff, Philosophia ultima or science of the sciences. Vol. II. The history of the sciences and the Logic of the sciences. New York, Charles Scribner's sons, 1889. VI, 482 p. 8.

Söder, Dr. Rudolf, Biblische Parallelberichte oder Aehnliche Erzählungen aus dem alten und neuen Bunde behufs Erkenntnis der von den Verfassern benützten Quellenschriften nach dem Urtexte zusammengestellt. Stuttgart, Emil Söder, 1889. VIII, 82 S. 8.

Staiger, Clara, O. S. Aug., Tagebuch über die Kriegsjahre 1631 bis 1650, oder: Eichstätt im Schwedenkriege. Nach dem Originale der k. b. Hof- und Staatsbibl. zu München hg. u. erläutert von Jos. Schlecht. Mit der Ansicht Eichstätts vom J. 1627. Eichstätt, Phil. Brönner (A. Hornik), 1889. XXVIII, 374 S. 8. M. 7.00.

Tresch, Joh. Bapt., Der kirchliche Begräbnis-Ritus nebst dem Ritus des liturgischen Gottesackerbesuches während des Jahres und am Allerseelentage. Manuale für Priester, Chorregenten und Sänger. Neue Ausg. Roth- und Schwarzdruck. Eichstätt, Ph. Brönner'sche Buchh. (A. Hornik), 1889. XII, 68 S. 16. geb. M. 1.00.

La Verità intorno alla questione Romana per B. O. S. Roma, tip. Vaticana, 1889. 142 p. 8.

Walter, Anton, Dr. Franz Witt, Gründer und erster Generalpräses des Cäcilienvereines. Ein Lebensbild. Mit dem Bildnisse Dr. Witt's und dem Verzeichnisse seiner Compositionen. Regensburg, N.-York und Cincinnati, Pustet, 1890. VIII, 262 S. 8.

Wilde, Car. Guil. Jgn., S. J., De C. Plinii Caecilii Secundi et imperatoris Trajani epistulis mutuis disputatio. Specimen litterarium inaugurale pro gradu doctoratus etc. in Acad. Lugd. conseq. Lugduni Batav., J. W. van Leeuwen, 1889. (VI,) 124 p. (et 12 p. theses). 8.

Zahn, Theod., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. I. Bd: Das N. T. vor Origenes. 2. Hälfte. Erlangen und Leipzig, Deicherts Nachfolger (Gg. Böhme), 1889. S. 453—968. gr. 8. M. 12.00.

Register

zum gegenwärtigen Jahrgange 1889 (Band XIII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekten) bezeichnet.

Abbot üb. 2 Petri u. Jos. Flavius 589.
Abercius' Grabschrift 135. 401.
Abgar-Legende s. Tixeront.
Ackermann, Beredſ. d. hl. Chrysost. rec. 371.
Aequiprobabilismus 718.
Aesthetische Würdigg d. altchristl. Inschr. 133.
Agus, Ep. ad Rom. explic. rec. 366.
Alamannus, Summa philos. 220.
Alcuin 354.
Allard üb. d. thebaische Legion 746.
Alphons, der hl., s. Liguori.
Alzogs Patrologie 4. A. 218.
Amalarius 355; s. Perikopen.
Ambrosiani versus bei Pitra 736.
Analecta sacra et profana ed. Pitra 734.
Antiochenischer Episkopat Petri 566.
Antipater Bostr. Fragm. b. Pitra 735.
Anzeiger, Literarischer, 223. 411. 593. 761.
Apologetik, Apologie s. Gutberlet, Schanz.
Archäologie der Liturgie, s. Liturgie.
Ardeleanu, Zur Gesch. d. Rumänen 202; Gesch. d. gr. kath. Diöc. Großwardein 204.
Aristotelismus im Kampfe mit dem Augustinismus 172.
Athanasius, d. hl., Fragm. b. Pitra 735.
Atomismus 743.
Augustini Spec. ed. Acad. Vind. rec. 165; Testim. s. Script. bei Pitra 741.
Augustinismus s. Aristotelismus.
Ausdehnung s. Quantität.
Auserwählte, deren Zahl, Abh. von Oehry 1.

Bajus üb. Tod- u. läßl. Sünden 429.
Balaams Geschichte 406.
Balde S. J. Historiker 60.
Ballerini Op. theol. mor. rec. 715.
Barton Elis. die Nonne v. Kent 397. 470.
Basiliken-Inschriften s. Inschriften, altchristl.
Basilius, d. Gr., Fragm. b. Pitra 735.
Bäumer. Beitr. Abh. 461. Rec. 349. 707. Anal. 395. 396. 587. 734.
Beissel Beitr. Abh. 661.
Bernhard v. Tegernsee üb. Nik. v. Cusa 537.
Bibliotheca philos. et theol. schol. 220.
Biederlack Beitr. Rec. 715. Anal. 393.
Boethius Christ 756.

Boissier üb. Boethius 756.
Bole, Messe u. Brevier 2. A. 221.
Bonifatius' Predigten 590.
Borgia Giovannis Ermordg 590.
Bossuets Reden, neue Ausg. 395.
Bourdais zur bibl. Chronol. 406.
Braun Beitr. Rec. 342.
Bridgett, The cath. hierarchy deposed by Eliz. rec. 711. Biogr. John Fishers 396.
Brouwer S. J. Historiker 66.
Brück Lehrb. d. KG. 4. A. 219.
Brunner S. J. Historiker 58.
Bulle Unam sanctam 755 (bis); Bulle Ne praetereat 756.
Busembaum S. J. Medulla s. Ballerini.

Calles S. J. Historiker 79.
Calvin üb. Tod- u. läßl. Sünde 429.
Capellmann, Pastoralmed. 6. A. 219.
Carthäuser unter Heinrich VIII in Engl. 477.
Cathedra Petri, die beiden Feste 566.
Celte st. certe in der Vulg. 207.
Ceriani, Liber diurnus Rom. Pontiff. 754.
Char- u. Osterwochenbuch bei Desclée 759.
Chevalier, Ulysse, Repertorium hymnolog. 758.
Chronologie, zur bibl. 406.
Chrysostomus' Beredsamk. s. Ackermann.
Clavius S. J. Historiker 81.
Colchester Bened.-Abtei aufgehoben 503.
Comes, liber comitis s. Perikopen; s. auch 352.
Commodiani Carm. ed. Acad. Vindob. rec. 167.
Comperta monastica betr. die engl. Klöster 407. 495.
Concil v. Vienne üb d. Natur d. menschl. Seele 339.
Corpus Scriptt. eccl. lat. rec. 164.
Costa-Rossetti Beitr. Anal. 388.
Cranach Lukas 378.
Crombach S. J. Historiker 76.
Crumwell Thomas s. Klostersturm.
Cusanus s. Nikolaus von Cusa.
Cyrillus v. Alex. Fragm. b. Pitra 735.

Damasus s. Inschriften, christl.
Decker S. J. Historiker 81.
De Angelis, Praelect. jur. can. rec. 690.
Decretalen, die pseudoisid. 756.
Delehaye üb. Guibert v. Gembloux 757.
Denifle, Heinrich, über die Univ. Paris 757.
Depositio ss. Petri et Pauli s. Cathedra Petri.
De Rossi, Inscriptt. urbis Romae s. Inschriften, christl.; Abercius' Grabschrift.
Desclées Liturg. u. ascet. Verlagswerke 758. 759.
De Smedt S. J. Organisation der altchristl. Kirchen 405.
Deuterokanonische Bücher bei den Protest. 749.
De Borges, Domet, s. Philosoph., scholast.
Diurnale Pustetsche Ausg. 759.
Doctrina Addai s. Tixeront.
Döllinger, Ottokar Lorenz üb. ihn 734.
Drakontius' Fragm. b. Pitra 742.
Duchesne, Origines du culte chrét. 587; üb. Papstbiogr. 757.
Ducis üb. die theb. Legion 746.
Duhr Beitr. Abh. 57.

Eckhel S. J. Historiker 83.
Edessa, Kirche von, 707.
Edschlager S. J. Historiker 83.
Ehrle Beitr. Anal. 172; über das Concil v. Vienne 339.
Einkleidung der altchristl. Jungfr. 309.
Ekstase und Hysterie 408.
Elias, Franziskaner-Ordensgeneral s. Salimbene der Chronist.
Elisabeth und die kath. Hierarchie in Engl. s. Bridgett.
Encyklika, Päpstl., über die menschl. Freiheit 204.
Ἐπιούσιος erklärt 210.
Epiphanius, der hl., Fragm. bei Pitra 735.
Ἐπίσκοποι = πρεσβύτεροι? 405.

Epitaphien s. Inschriften.
Eucharistie, Zeugnis dafür, s. Abercius 401.
Eucherius v. Lyon über die theb. Legion 747.
Eugippii vita s.Severini ed.Acad. Vindob. rec. 165.
Euphronius' Expositio fidei bei Pitra 735.
Evangeliar, Evangelistar s. Perikopen.
Evers über Luther 218.
Exmew, Will., O. Carth. Martyrer 408.

Fabre, Paul, Liber censuum 753.
Farrar über 2 Petri u. Jos. Flavius 589.
Fastidius Britannus' Fragm. bei Pitra 736.
Faustus v. Riez, eine Schrift von ihm b. Pitra 741.
Feckenham, Joh., O. S. B. 505.
Felten, Jos., Rob. Grosseteste rec. 721; über Kais. Friedrich II 582.
Ficker über Kais. Friedrich II 579.
Fisch-Symbol 404.
Fischart Joh. 380.
Fisen S. J. Historiker 70.
Fisher, John, der selige, 396. 471. 482. 711.
Flunk Beitr. Rec. 159. 366. Anal. 210. 212. 401.
Forest Joh. der selige O. S. Fr. 473. 475.
Foullon S. J. Historiker 70.
Fournier üb. d. pseudoisid. Fälschungen u. üb. die Bulle Ne praeterat 756.
Franco, Joh. S. J. über Hypnotismus 592.
Franziskaner unter Heinrich VIII in Engl. 470.
Freiheit, Die menschl., nach d. päpstl. Encykl. 204.
Freman s. Schutzschriften.
Frick Beitr. Abh. 417.
Friedrichs II Politik 579; Fr. u. die Päpste 581; s. Salimbene, Ficker, Felten Jos.
Fröhlich S. J. Historiker 81.

Galileiprocess bei Kepler 346.
Gamans S. J. Historiker 88.
Gauter Beitr. Rec. 530.
Gardiner s. Schutzschriften.
Gasquet über die Klöster in Engl. 461.
Gebhardt. N. T. graece rec. 565.
Geistigkeit d. menschl. Seele nach Hayd und Rosmini s. Hayd.
Gelübde der altchristl. Jungfrauen 305; s. Vota.
Gentilini, Praelectt. jur. can. s. De Angelis.
Geschichte der evangel. Perikopen in Deutschland, Abh. v. Beissel 661.
Geschichte d. Religionen 751.
Gesellschaft Jesu s. Jesuiten.
Giorgi, Lib. diurnus Rom. Pontiff. 754.
Glastonbury Bened.-Abtei aufgehoben 503.
Glossarien, Glossographen 209.
Göbel Neutest. Schriften erklärt, rec. 159.
Godets Gruppierung d. paul. Briefe 589.
Gotteslehre des Nik. v. Cusa s. Nik. v. Cusa.
Grabschrift s. Inschriften.
Granelli S. J. Historiker 82.
Grauert üb. d. Bulle Unam sanctam 755.
Grebner, Thomas und Leonh. S. J. Historiker 86.
Gregor VII, Fragm. eines Synodalschreibens 591.
Gretser S. J. Historiker 62.
Grimm, Jos., Leben Jesu 217.
Grimm, Wilib., Wilkii Clavis N. T. rec. 386.
Grisar Beitr. Abh. 90. Rec. 164. Anal. 746. 753.
Grosseteste, Rob., von Felten Jos. rec. 721.
Grothaus S. J. Historiker 73.
Guérangers liturg. Schriften 349.
Guermonprez über Hypnotismus 592.
Guibert v. Gemblour 757.
Gulden S. J. und Kepler 347.
Gutberlet Beitr. Rec. 371. 373; G.'s Lehrb. d. Apol. rec. 724.

Halbe über Kaiser Friedrich II 579.
Hale, John, Martyrer 479.
Halitgars Bußordnung 193.
Hamilton-Hs., Halitgars Bußordnung in ders. 193.

Hansiz S. J. Historiker 80.
Hartzheim S. J. Historiker 75.
Hayds Theorie über den Ursprung der Seelen, Abh. v. Noldin 331.
Heinrich VIII v. Engl. s. Klostersturm, Bridgett.
Heller Beitr. Anal. 207.
Hergenröther, Card., Kirchengesch. französisch 755.
Hergenröther, Phil., Lehrbuch des Kirchenrechts rec. 153.
Herkenrath Beitr. Abh. 597.
Heser Monotessaron 759.
Hetiter, Reich ders. 401.
Hettinger, Fundamental-Theol. 2. A. 219; Aphorismen über Predigt und Prediger rec. 373.
Heyrenbach S. J. Historiker 85.
Hierarchy, The catholic, and Elizabeth s. Bridgett.
Hilarius v. Poitiers, d. hl., Fragm. b. Pitra 736.
Hirscher üb. Tod- u. läßl. Sünden 429.
Historiker unter den deutsch. Jesuiten s. Jesuiten.
Hoensbroech Beitr. Rec. 546. Anal. 576.
Honorius I, seine Inschriften 138.
Honorius III Liber censuum 753.
Horne, Will., O. Carth. Martyrer 481.
Hosius v. Corduba, Fragm. bei Pitra 736.
Houghton, John O. Carth. u. s. Gefährten 477.
Hurter, Opusc. ss. Patrum II. series 410.
Hymnen des hl. Hilarius 737.
Hymnologie, Beiträge dazu 758.
Hypnotische Erscheinungen 592.

Jahve, Jehova 405. 752.
Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes VI rec. 374.
Jeremiah, The Text of, by Workman rec. 700.
Jessopp, die Visitationsberichte über die engl. Klöster 407.
Jesuiten, die deutschen, als Historiker Abh. v. Duhr 57; in Engl. unter Elis. 714; im 18. Jahrh. nach Lilly 408; Literarische Leistungen 410; J. u. Kepler 347.
Ignatius' Römerbrief, seine Ueberschrift 576.
Innocenz III u. Heinrich VI 583.
Innocenz IV s. Salimbene.
Inquisition, deren Geschichte 758.
Inschriften Roms im MA., Abh. v. Grisar 90; ästhet. Würdigung ders. 133, Theologie d. Inschr. 127; Sammlung ders. 143.
Institutiones logic. von Pesch, Selbstanzeige 363. 705.
Intensität s. Kategorie der Quantität.
Joachim v. Fiore, Joachimismus s. Salimbene der Chronist.
Johanna d'Arc, Biographie 590.
Joh. Cassiani Institt. ed. Acad. Vindob. rec. 166.
Johannes Diakonus' Fragm. bei Pitra 741.
Johann de Plano Carpi 239.
Josephus Flavius u. der 2. Petrusbrief 589.
Joyce s. Schutzschriften.
Jungfrau von Orleans Biogr. 590.
Jungfrauen, die gottgeweihten, im christl. Alterth. Abh. v. Wilpert 302.
Jungmann Jos., Definition der Schönheit gerechtfertigt 388.
Juris can. Praelectt. v. De Angelis rec. 690.
Juvencus' Gedichte b. Pitra 742.
Ivo v. Chartres, Mikrologus 355.
Ἰχθύς 404.

Kalenderverbesserung u. Kepler 343.
Kanzlei, Päpstliche, im MA. 753.
Karthäuser s. Carthäuser.
Katechismus v. Rottenburg, Commentar dazu, rec. 551.
Kategorie der Quantität, Abh. v. Schmid 506. 631.
Keller S. J. Historiker 59.
Kellner Heinrich Beitr. Anal. 566.
Kepler Joh., v. Schuster rec. 342.
Khell v. Khellburg S. J. Historiker 74.
Kirchenlexikon 2. A. 217.
Kirchenmusik, Paläographie derselb. 216.
Kirchensprache, d. Latein als K. 615.
Kirchenvermögen, Eigenthümer dess. 394.
Kirchmair 381.

Klein, Bisch. Joh. Innocenz, s. Rumänen.
Kloppenburg S. J. Historiker 74.
Klöster, Visitation unt. Heinr. VIII 482; s. auch 407.
Klosteraufhebungen in England s. Klostersturm.
Klostersturm unter Heinrich VIII, Abh. v. Bäumer 461.
Knabenbauer Beitr. Rec. 700.
Köhler, K., üb. Friedrichs II Verh. zu den Päpsten 581.
Kolb Gg, Marianische Literatur, u. Marianisches Oberösterreich 760.
Kolb Victor Beitr. Rec. 169. 170. 171.
Kopernikanisches System u. Kepler 344.
Kunst, Schicksal ders. nach d. Glaubensspaltung 378.

Laotse 591. 752.
Lapinis Schrift über Liturgie 587.
Latein als Sprache d. Theologie s. Sprache.
Laurence Rob. Carthäuser 479.
Lea über die Inquisition 758.
Lebarq, Ausg. der Reden Bossuets 395.
Lecler, De Rom. s. Petri episcopatu rec. 546.
Lectionar s. Perikopen, Thalhofer Liturg.
Legion, Thebaische 746.
Liber censuum eccl. Rom. 753.
Liber diurnus Rom. Pontiff. 753.
Liguori, d. hl. Alphons, Briefe hg. 405. s. Aequiprobabilismus.
Lilly über die kath. Kirche im 18. Jahrh. 408.
Linden Beitr. Rec. 551.
Lingg Gesch. d. Pfarrvisitation 393.
Liturgie, Gallican. 358, Mozarab. 359; Liturgik Thalhofers rec. 349; neue Schriften u. Ztschriften 587. 589; Beiträge 758. 759.
Liverani über scholast. Philosophie 744.
Logicales Institutt. v. Pesch. 363. 705.
Lorenz, Ottokar, üb. Döllinger 734.
Luciferi Calarit. Opusc. ed. Ac. Vindob. rec. 167.
Luther über Tod- u. läßl. Sünde 429.

Makarius Magnes b. Pitra 735.
Manuale cleric. b. Pustet 760.
Marcella, die hl., in Rom 329.
Maria Stuart 591.
Marianische Literatur und Marianisches Oberösterreich 760.
Mark Exhorten rec. 171.
Martin, Abbé Paulin, üb. d. Bulg. im 13. Jahrh. 406; üb. Tatians Diatessaron 410; über die edess. Kirche 710.
Matthäus Paris s. Felten Grossetesre.
Maurus, Silv., in Aristotelem 220.
Mederer S. J. Historiker 87.
Michael Beitr. Abh. 225. Rec. 374. 721. 556 (Selbstanz.). Anal. 579. 581. 730. 734.
Middlemore O. Carth. Martyrer 480.
Misset Ztschr. Anal. liturg. 589.
Möhler K. Commentar zum Rottenb. Katech. rec. 551.
Montmélian üb. d. theb. Legion 746.
Morus, Thomas 482.
Moses' v. Griechenland Comment. üb. die Prologe des hl. Hier. 736.
Müller Karl über die Waldenser 730.
Murner Thomas 381.
Mury üb. die Bulle Unam sanctam 755.

Naogeorgos 381.
„Natur u. Offenbarung" 400.
Naturwissenschaften u. Philos. 743.
Neth, Verwaltung des Priesteramtes 221.
Newdigate Sebastian O. Carth. Martyrer 480.
Nikolaus' v. Cusa Gotteslehre v. Uebinger rec. 530.
Nilles Beitr. Abh. 270. Anal. 202.
Nisius Beitr. Rec. 386. 558. 565.
Noldin Beitr. Abh. 331. Rec. 162. 724. Anal. 204. 742.
Nonne, die hl., v. Kent 397. 470.
Nostitz-Rieneck Beitr. Anal. 193.
Novum Test. s. Testamentum.

Oxenham, Skizzen u. Aufsätze 407.
Oxforder Bewegung, deren Führer 407.
Oehry Beitr. Abh. 1.
Ognibene s. Salimbene.

Olivi Paul O. S. Fr. und das Vienner Concil 339.
Organisation der altchristl. Kirchen 405.
Origine de l'Eglise d'Edesse v. Tixeront, rec. 707.
Orientius ed. Acad. Vindob. rec. 168.

Pachomius', des hl., Regel b. Pitra 735.
Paläographie d. Kirchenmusik 216.
Palmieri, Opus theol. mor. s. Ballerini.
Papstbiographien v. Duchesne 757.
Päpste, Die, u. Kais. Friedr. II 581.
Paris, Matthäus, s. Grosseteste.
Pariser Universität 757.
Patiss, Materiae medit. et conc. rec. 169.
Patricius', des hl., Biographie 750.
Paula, die hl., u. Eustochium 330.
Paulini Pellaei carm. ed. Acad. Vindob. rec. 168.
Paulini Petric. carm. ed. Acad. Vindob. rec. 168.
Paulus' Römerbrief, Erklg dess. v. Agus rec. 366; P. Briefe gruppiert 589.
Peckham, John, üb. d. Kampf zw. Augustinismus. u. Aristotelismus 172.
Peisson üb. Laotse u. den Taoteking 591. 751.
Pentateuch, kritisch. Studien v. van Hoonacker 406.
Perikopen, Geschichte ders., Abh. v. Beissel 661.
Persönlichkeit, Begriff der P. bei Hayd, s. Hayd.
Pesch, Tilm., Beitr. Selbstanz. Institutt. logicales 363. 705.
Petrus' Antiochenischer Episk. 566. Episkopat in Rom s. Lecler.
Petrusbrief, der zweite, u. Josephus Flavius 589.
Peuker Erbauungsreden rec. 170.
Pfarrvisitationen in Deutschl. 393.
Philosophie, scholastische, Wiederaufnahme ders. 742.
Pitra, Card., Analecta sacra et profana 734.
Poëtae christ. minores ed. Acad. Vindob. rec. 168.
Polanco, Joh., zwei Briefe 408.
Pole Card. 714.
Pontificale Rom., die Pustet'sche Ed. typica 409.
Predigt und Prediger s. Hettinger, Aphorismen.
Preger üb. Waldenser 730.
Primat, Zeugnis dafür b. Victor I 579.
Probae Cento ed. Acad. Vindob. rec. 168; Varianten dazu b. Pitra 742.
Probabilismus, insbes. bei dem hl. Alphons, 405. 718.
Profess s. Gelübde, vota.
Pseudoisidorische Fälschungen 756.
Pusch S. J. Historiker 82.
Pustets liturg. u. ascet. Verlagswerke 759. 760.

Quanta cura, Pius' IX Encykl. s. Syllabus.
Quantität, Kategorie ders. Abh. v. Schmid 506. 631.

Rader S. J. Historiker 58.
Radulph v. Tongern 358.
Ramsay üb. Abercius' Grabschr. 401.
Ranke üb. Kais. Friedrich II 581.
Reading, Abtei O. S. B. aufgeh. 503.
Reynolds, Brigittiner 479.
Religionen, Gesch. ders. 751.
Revue des religions 751.
Rinaldi, Syllabus 727.
Rituale Rom. Pustet'sche Asg. 222; Rituale parvum ebd. 759.
Robert Grosseteste s. Grosseteste.
Robiou üb. Bedeutung v. Jahve 405.
Rochester, John, O. Carth. Martyrer 481.
Roger Baco u. die Vulgata 406.
Rom, christl. Inschriften des MA. s. Inschriften.
Römerbrief, Erklg v. Agus rec. 366.
Römerbrief d. hl. Ignatius, Ueberschrift 576.
Rosenkranz'sche Philosophie s. Hayd.
Rosmini u. d. Concil v. Vienne 339.
Rossetti s. Costa Rossetti.
Rumänen, Zur Gesch. der griech. kath. 202.

Salimbene d. Chronist, Abh. v. Michael 225; S. u. seine Chronik Selbstanzeige v. Michael 556.

Sammlungen der Inschriften Roms 143.
Sayce üb. die Hetiter 401.
Schanz Apologie des Christenth. rec. 558.
Schaten S. J. Historiker 71.
Schirrmachers Geschichtsfälschungen 581.
Schmid Beitr. Abh. 506. 631.
Scholastik, Geschichte ders. 172; s. auch Philosophie, scholast.
Schönheit, Jungmanns Definition 388.
Schuster, Joh. Kepler rec. 342.
Schutzschriften f. d. engl. Hochkirche 200.
Schwertschlager, Entstehung d. Organismen rec. 162.
Seele, ihr Ursprung nach Hayd 331, nach Rosmini 339.
Selborne s. Schutzschriften.
Serapion von Thmuis Fragm. b. Pitra 735.
Serarius S. J. Historiker 65.
Severianus Gabalit. Fragm. b. Pitra 735.
Sickel, Theod. v., Liber diurnus Rom. Pontiff. 753.
Smedt s. De Smedt.
Spicilegium Solesmense v. Pitra 734.
Sprache d. Theologie, Abh. v. Herkenrath 597.
Steyrer S. J. Historiker 77.
Stöckl Lehrb. d. Pilos. 6. A. 220.
Stöhr Pastoralmedicin 3. A. 219.
Stokes, Biogr. des hl. Patrik 750.
Straub Beitr. Anal. 727.
Strunk S. J. Historiker 74.
Stuart, Maria, 591.
Stubbs s. Schutzschriften.
Sünde, Unterschied zw. Tod- u. läßl. S., Abh. v. Frick 417.
Suprematseid in England 485.
Sychar, Sychem, Etym. u. Lage 397.
Syllabus, dogm. Bedeutung 727.
Sylvia u. ihr Reisewerk 360.
Synderesis statt synaeresis 207.

Taoteking s. Laotse, Peisson.
Tatians Diatessaron 410.
Testamentum Nov. gr. ed. Gebhardt rec. 565.
Teufel, Der, in der Lit. d. Reformationszeitalters 382.
Thalhofer Hdb. d. Liturgik rec. 349.
Thebaische Legion 746.
Theodor v. Mopf. Comm. zu den Paulin. Briefen 737.
Theologie der christlichen Inschriften Roms 127.
Thomae Aq. Summa ed. Paris. 220.
Titus Boſtr. Fragm. b. Pitra 735.
Tixeront, L'Église d'Edesse rec. 707.
Todsünde s. Sünde.
Trinitätslehre d. Nik. v. Cusa 536.
Türck S. J. Historiker 73.

Uebinger, Gotteslehre d. Nik. v. Cusa rec. 530.
Unam sanct., Bulle Bonifaz' VIII 755.
Universität Paris 757.
Unterschied zw. schweren u. läßl. Sünden, Abh. v. Frick 417.
Ursprung der Seele nach Hayd u. Rosmini 331. 339.

Van den Gheyn S. J. 751.
Van Hoonacker, pentateuch-krit. Studien 406.
Vergilius' Iter sacrum b. Pitra 736.
Vervaux S. J. Historiker 61.
Victors I Schrift de aleatorib. 579.
Victor v. Capua, Fragm. b. Pitra 741.
Victor, Cl. Marius, ed. Acad. Vindob. rec. 168.
Vienne, Concil, üb. die menschliche Seele 339.
Virgines sacrae s. Jungfrauen, altchristl.
Visitationsberichte der engl. Klöster 407. 495.
Vota sollemnia relig. accid., Abh. v. Nilles 270. Vota der altchristl. Jungfrauen s. Jungfrauen.
Vulgata, Die lat., im 13. Jahrh. 406.

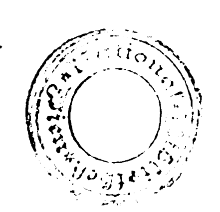
Wagner S. J. Historiker 76.
Waldenser-Frage 730.
Walwercke, Jak., O. Carth. Martyrer 481.
Ware ein Geschichtsfälscher 713.
Watson 712.
Weale Liturg. Ztschrift 589.
Webster, Augustin, O. Carth. 479.

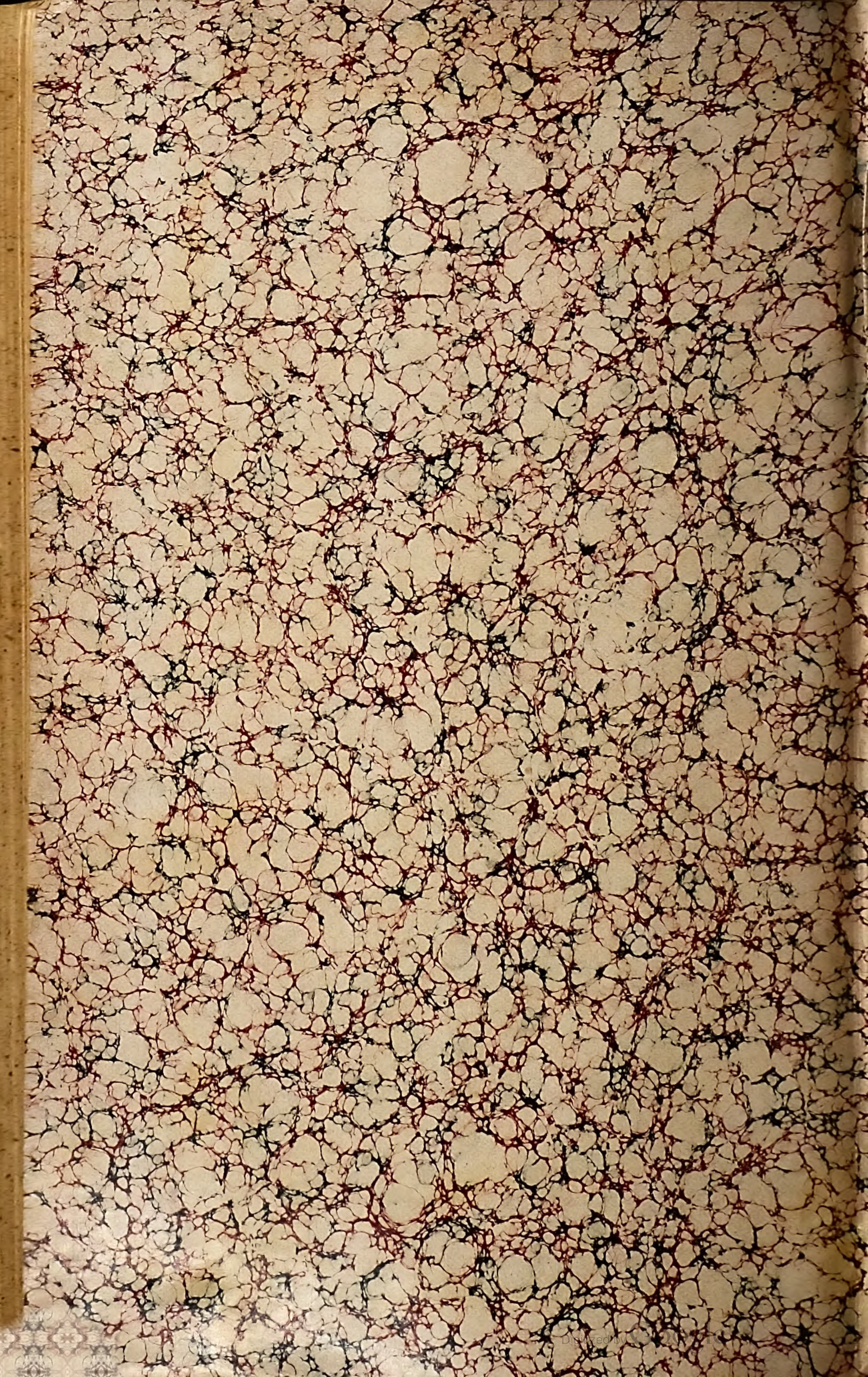
Weilbächer, Der Eigenthümer des Kirchenvermögens 394.
Weiß, Apologie 2. A. 220.
Wenk Joh. gegen Nik. v. Cusa 537.
Wernz Beitr. Rec. 153. 690.
Whiting, Richard, O. S. B. Martyrer 503.
Wicleff üb. Tod- u. läßl. Sünde 429.
Wilke-Grimm Clavis N.T. graece rec. 386.
Wilpert Beitr. Abh. 302.
Wiltheim, Wilh. und Alex., S. J. Historiker 68.
Wolsey, Card. s. Klostersturm.
Workman, The Text of Jeremiah rec. 700.
Wunderglaube b. d. Protestanten 383.

Zacharias v. Mitylene, Fragm. bei Pitra 735.
Zahl der Auserwählten, Abh. v. Oehry 1.
Zahl s. Kategorie der Quantität.
Zenner Beitr. Anal. 397.
Zimmermann Beitr. Rec. 711. Anal. 200. 749.
Zinsbuch d. päpstl. Kanzlei im MA. 753.

Berichtigungen.

S. 80 lies: Hansiz.
S. 365 Z. 12 v. u. lies: Wörter st. Väter.
S. 393 Z. 5 v. u. lies: Doves st. Dorns.
S. 603 Z. 2 v. u. lies: aut st. ant.






Gebunden bei
R.A. Pannagl
IX. Marianneng. 2.

